La liturgia
Fuente y cumbre de la teología

El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, presenta la liturgia como la cumbre y la fuente de la vida eclesial: *la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza* (SC 10). De modo que la totalidad de la vida de la Iglesia, todas sus acciones y actividades, parten de la liturgia y deben estar dirigidas a la liturgia. Esto se debe a que la liturgia es la celebración del misterio pascual de Cristo y el medio a través del cual nosotros nos asociamos a ese misterio pascual y participamos de su salvación.

En esta vida de la Iglesia se sitúa la teología. Por tanto, también la teología debe tener su fuente en la liturgia y debe culminar en la liturgia. Aunque, debemos señalar, que también debe tener otras fuentes (Biblia, Padres, Magisterio…) y otras metas, además de la liturgia.

A lo largo de estas páginas pretendemos mostrar cómo la liturgia puede ser fuente de la teología, esto es, como la *lex orandi* se hace *lex credendi*, según el conocido adagio de Próspero de Aquitania, para lo cual analizaremos algunas disposiciones magisteriales basadas en las prácticas litúrgicas de la Iglesia y expondremos brevemente el pensamiento de dos autores que han tratado ese tema: Cipriano Vagaggini y Salvatore Marsili. Y, en segundo lugar, queremos manifestar cómo la teología puede desembocar en la liturgia, esto es, cómo la *lex credendi* se plasma en la *lex orandi* para lo cual estudiaremos los textos eucológicos de la fiesta de la Santísima Trinidad y de la Inmaculada Concepción de María. Como preámbulo expondremos cómo la liturgia expresa la fe de la Iglesia.

1. La liturgia expresión de la fe de la iglesia

La liturgia expresa la fe de la Iglesia, la fe del pueblo de Dios.

En sus textos, en sus ritos… queda recogida de modo vivencial la teología. A este nivel solamente podemos situar la Biblia, que en su continua actualización sigue siendo un mensaje vivo. En cambio el magisterio, la teología de los santos padres, de la escolástica, etc., no pasan de ser letras impresas en un papel, libros colocados en estanterías… pero de algún modo, texto muerto. En palabras de Salvador Marsili *la liturgia nos acerca a la totalidad del misterio de Cristo y nos permite verlo no en la abstracción de unas formulaciones conceptuales sino en la concreción de un acontecimiento presente y operante*[1].

La liturgia es, por tanto, la teología viva. Los textos eucológicos recogen la fe de la Iglesia. No son un elenco de oraciones, unos textos mágicos, incomprensibles, como el abracadabra de los hechiceros para conseguir que un poco de pan y un poco de vino se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo, por ejemplo. La liturgia es la teología puesta en forma de plegaria, de oración.

Y, además, es el cauce –no me atrevo a decir que sea el único– por el que una gran parte del pueblo de Dios recibe la teología. El pueblo llano no ha leído, normalmente, las disposiciones del Concilio de Trento o del Vaticano II, ni los textos de los santos padres o la *Suma Teológica* de santo Tomás… De modo que toda la teología que conoce sobre el misterio de la encarnación, por ejemplo, lo ha recibido principalmente en las celebraciones navideñas de la liturgia o aquello que el pueblo fiel sabe de la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas lo percibe en las genuflexiones que cada día hacemos al celebrar la misa o al pasar ante el sagrario o en la solemne reserva del jueves santo o en la procesión del *Corpus Christi*.

2. La influencia de la *lex orandi* sobre la *lex credendi*

La liturgia, como expresión del misterio de la fe, es un momen-

[1] S. Marsili, *Teología litúrgica*, en D. Sartore – A.M. Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1965.

to fundamental de la revelación de Dios. Por eso, tanto el magisterio como la teología deben tener en consideración a la liturgia bien para fijar los postulados dogmáticos bien para hacer sus reflexiones porque la *lex orandi* debe ser *lex credendi*. Veamos algunos ejemplos de esta influencia de la liturgia sobre el magisterio, primero, y de su relación con la teología, después.

2.1. La liturgia, punto de partida de algunos postulados magisteriales

En ocasiones, el magisterio de la Iglesia ha recogido la fe de la Iglesia presente en la liturgia. Así, la *lex orandi* se ha convertido en *lex credendi*. Ofrecemos dos ejemplos al respecto: la presencia real de Cristo en la eucaristía y la Asunción de la Virgen María.

a) *Presencia real de Cristo en la eucaristía*

La presencia real de Cristo en la eucaristía fue negada por Berengario de Tours en el siglo XI de la historia de la Iglesia, al afirmar una presencia espiritual. Se inició entonces la llamada segunda controversia eucarística.

Como consecuencia, en los siglos posteriores, se acentuó más el culto a la eucaristía que su celebración y recepción (comunión): se subraya con la elevación de las especies consagradas en la misa; el sagrario adquiere más importancia que el altar; la consagración se convierte en el momento culminante de la misa; se inicia la práctica de encender los cirios delante del santísimo sacramento, de adorarlo doblando la rodilla; se desarrollan otras formas de adoración fuera de la misa, como la fiesta del *Corpus Christi* instituida por Urbano IV en 1264 o la exposición del santísimo sacramento.

No obstante, esta expresión de la fe del pueblo no tomará forma magisterial hasta el Concilio de Trento donde, como respuesta a los ataques al respecto de la Reforma protestante, se aprobó en la sesión XIII (11 de octubre de 1561) un texto en el que se anatemiza-

ba a quien negase la presencia real y la transubstanciación[2].

b) ***Asunción de María***

La fiesta mariana de la Asunción de María a los cielos nos manifiesta también cómo se encontraba en la celebración, en la liturgia, un sentir popular que sólo hace poco más de medio siglo tomó fuerza magisterial por medio de la definición dogmática del papa Pío XII[3].

El origen de esta fiesta se remonta al siglo V, a Jerusalén con el nombre de «Dormición». Ya en el siglo VII era celebrada en la Iglesia de Roma, con el nombre de «Asunción»[4]. Los textos eucológicos de entonces ya recogían, de un modo u otro la fe de que María no habría conocido la corrupción del sepulcro sino que fue llevada, asunta, al cielo. Así un texto del siglo VII dice: *veneranda nobis Domine huius est festivitas in qua sancta Dei Genetrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit – celebramos esta fiesta en la que la santa Madre de Dios se entregó a la muerte temporal y no pudo ser retenida por los vínculos de la muerte*[5].

Sin embargo tuvo que pasar casi milenio y medio para que la Iglesia reconociera este misterio mariano y lo incorporara al depósito de la fe.

---

[2] Cf. H. Dezinger – P. Hünermann (eds.), *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999, 1636-1637.1651 [DH].

[3] Cf. DH 3900-3904.

[4] Cf. C. Maggioni, *Benedetto il frutto del tuo grembo. Due millenni di pietà mariana*, Portalupi, Casale Monferrato 2000, 86-91.

[5] J. Deshusses (ed.), *Le sacramentaire grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits* 1 (Spicilegium Friburgense 16), Éditions Universitaires, Friburgo 1971, n. 661.

2.2. La liturgia, fuente de la teología

Tras haber visto la mutua influencia de la *lex orandi* y la *lex credendi*, vamos a detenernos en el valor fontal de la liturgia para la teología.

En los orígenes existía un equilibrio entre fe, culto y vida. Pero se fue perdiendo con el paso del tiempo. Y así, cuando la liturgia entró en una mentalidad ritualista, más de tipo sacrificial, que era propia del antiguo Testamento, la liturgia se fue arrinconando siendo reducida a un ceremonial detallado, centrado únicamente en el exterior.

En la edad media este problema se agravó por el clericalismo de la liturgia y su legalismo, su sacralidad, su suntuosidad… La liturgia perdió su sentido teológico, que fue sustituido en el mejor de los casos por pobres sucedáneos como el alegorismo y su ser se intentó recuperar por caminos paralelos a la propia liturgia, como el devocionalismo o la *devotio moderna*. Y toda la teología escolástica ignoró totalmente a la liturgia en su reflexión, al haber quedado reducida al mero rito. En los siglos posteriores, tras el Concilio de Trento, tampoco la liturgia tendrá su espacio en el campo teológico[6].

Fue en el siglo XX cuando, de la mano del movimiento litúrgico, comenzó a cambiar la concepción de la liturgia. Autores como Odo Casel, Cipriano Vagaggini, Salvador Marsili, entre otros, fueron los artífices de esta recuperación del verdadero sentido de la liturgia. La encíclica del papa Pío XII *Mediator Dei* de 1947 marcó un hito en la historia de la liturgia ya que los postulados del movimiento litúrgico recibieron el respaldo pontificio. Y una de las cuatro constituciones del Concilio Vaticano II estuvo dedicada a la liturgia, titulada *Sacrosanctum Concilium*[7].

---

[6] Cf. Marsili, *Teología litúrgica*, en Sartore – Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1954.

[7] Cf. Marsili, *Teología litúrgica*, en Sartore – Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1954-1961.

En la relación de liturgia y teología surgen dos concepciones: la teología en la liturgia y la teología de la liturgia.

a) ***Teología en la liturgia***

El teólogo Cipriano Vagaggini[8] afirma que en la liturgia está plasmada la fe de la Iglesia, por lo que la teología sistemática no puede elaborar una reflexión prescindiendo de ésta. La liturgia hace de las ideas abstractas de los dogmas o de las historias lejanas de la Biblia, una realidad concreta, *hic et nunc*, actualizándolos en la historia.

Por tanto, la liturgia debe ser para el teólogo un *locus theologicus*. Ahora bien, él señala que la relación de la teología con la liturgia debe ser fontal, esto es, que el teólogo se acerca a la liturgia para hacer teología, y no utilitaria, esto es, que el teólogo no debe emplear la liturgia para fundamentar sus postulados y por ello se acerca a la liturgia con una precomprensión. De esta manera la liturgia se emplearía en la elaboración de la teología y, además, habría una reflexión teológica de la liturgia propia.

b) ***Teología de la liturgia***

El profesor Salvatore Marsili[9] concibe la liturgia como el medio a través del cual se realiza la continuidad cultual entre Cristo y la

---

[8] Cf. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica* (Theologica 17), Edizioni Paoline, Roma 1957; C. Vagaggini, *Liturgia e pensiero teologico recente. Inaugurazione del Pontificio Istituto Liturgico*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1961; A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgia. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (Caro Salutis Cardo 3), Edizioni Messagero Padova, Padova 2003, 201-216; J.J. Flores Arcas, *Introducción a la teología litúrgica* (Biblioteca litúrgica 20), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2003, 157-178.

[9] Cf. S. Marsili, *Liturgia e teologia. Proposta teoretica*: Rivista Liturgica 59 (1972) 455-473; A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgia. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (Caro Salutis Cardo 3), Edizioni Messagero Padova, Padova 2003, 181-200; J.J. Flores Arcas, *Introducción a la teología litúrgica* (Biblioteca litúrgica 20), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2003, 179-194.

Iglesia porque en la liturgia se da la presencia del misterio de Cristo, porque la liturgia es la realización sacramental de Cristo. Así, por medio de la liturgia, Cristo se comunica y se da a la Iglesia por vía ritual y sacramental.

Esto significa que el edificio de la teología se debe construir sobre la liturgia. Para Marsili el objeto de la teología es el único misterio de Cristo y la única historia de la salvación y éste se debe sustentar en la liturgia, en el lugar donde hoy se da la presencia sacramental de Cristo y donde se actualiza la historia de la salvación. La liturgia es para Marsili la *theologia prima* de la que debe partir toda la teología, que él llamará *theologia secunda*.

Esta visión de la relación de la teología con la liturgia peca de otorgar un valor excesivo a la liturgia, hasta el punto de que podríamos denominarla panliturgismo. Pues si bien la liturgia debe ser fuente de la teología, nunca hay que olvidar que ésta se nutre también de otras fuentes, como la Biblia, el magisterio, los santos padres.

3. La liturgia cumbre de la teología: *lex credendi, lex orandi*

La reflexión teológica influye en la liturgia, esto es, la *lex credendi* se plasma en la *lex orandi*. Todos los formularios eucológicos tienen detrás una teología. Unas veces se sustentan en un planteamiento magisterial, que no está sujeto a modificación, y otras veces recogen un pensamiento teológico que está circunscrito a una época y que no sirve para otro tiempo.

Veamos cómo la liturgia ha acogido la teología de la Trinidad y de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María, a través del análisis de los formularios de estas dos misas.

3.1. Misa de la Santísima Trinidad

La eucología de la fiesta de la Santísima Trinidad gira, como

es obvio, en torno a Dios uno y trino. Las oraciones de este día no expresan tanto una experiencia de fe como una idea teológica. Manifiestan la fe de la mente más que la del corazón. No obstante, debemos ser conscientes de que responden a la época en la que fueron redactados, por ejemplo el prefacio se encuentra ya en el *Sacramentario Gelasiano* (siglos VII-VIII). Veamos las principales ideas teológicas que recogen estos textos.

Collecta	**Oración colecta**
Deus Pater, qui, Verbum veritatis et Spiritum sanctificationis mittens in mundum, admirabile mysterium tuum hominibus declarasti, da nobis, in confessione veræ fidei, æternæ gloriam Trinitatis agnoscere, et Unitatem adorare in potentia maiestatis.	Dios Padre, que al enviar al mundo al Verbo de verdad y al Espíritu de santidad, revelaste a los hombres tu misterio admirable, concédenos que al profesar la fe verdadera, reconocer la gloria de la eterna Trinidad y adorar la Unidad en su poder majestuoso.
Super oblata	**Oración sobre las ofrendas**
Sanctifica, quæsumus, Domine Deus noster, per tui nominis invocationem, hæc munera nostræ servitutis, et per ea nosmetipsos tibi perfice munus æternum.	Por la invocación de tu nombre, santifica, Señor, estos dones que te presentamos y transfórmanos por ellos en una continua oblación a ti.
Præfatio	**Prefacio**
Qui cum Unigenito Filio tuo et Spiritu Sancto unus es Deus, unus es Dominus: non in unius singularitate personæ, sed in unius Trinitate substantiæ.	Que con tu único Hijo y el Espíritu Santo, eres un solo Dios, un solo Señor, no en una sola Persona, sino en la Trinidad de una sola substancia.
Quod enim de tua gloria, revelante te, credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu Sancto, sine discretione sentimus.	Y lo que creemos de tu gloria, porque tú lo revelaste, eso mismo lo afirmamos de tu Hijo y también del Espíritu Santo, sin diferencia ni distinción.
Ut, in confessione veræ sempiternæ que Deitatis, et in personis	De modo que, al proclamar nuestra fe en la verdadera y eterna Divinidad,

proprietas, et in essentia unitas, et in maiestate adoretur æqualitas.	adoramos tres Personas distintas, en la unidad de una misma esencia, e iguales en su majestad.
Post communionem	**Oración después de la comunión**
Proficiat nobis ad salutem corporis et animæ, Domine Deus noster, huius sacramenti susceptio, et sempiternæ sanctæ Trinitatis eiusdemque individuæ Unitatis confessio.	Señor y Dios nuestro, que nos sirva de provecho para la salud del alma y del cuerpo la recepción de este sacramento y la confesión de nuestra fe en la santa y eterna Trinidad y en su Unidad indivisible.

a) ***Revelación de la Trinidad***

Con la encarnación del Hijo de Dios dio comienzo la manifestación de las diferentes personas divinas. Revelación que se completó con el envío del Espíritu Santo acaecido el día de Pentecostés (cf. Hch 2,1-4) y que ya Jesús había anunciado (cf. Jn 7,39; 16,7). Así el sólido monoteísmo judaico daba paso al Dios que es comunión de personas. La oración colecta de la fiesta de la Santísima Trinidadcomienza con esta idea: *Deus Pater, qui, Verbum veritatis et Spiritum sanctificationis mittens in mundum, admirabile mysterium tuum hominibus declarasti – Dios Padre, que al enviar al mundo al Verbo de la verdad y al Espíritu de santidad, revelaste a los hombres tu misterio admirable.*

b) ***Eternidad***

Eternidad e indivisibilidad son dos rasgos esenciales de la Trinidad que quedan recogidos en la oración colecta y en la oración después de la comunión: *æternæ gloriam Trinitatis agnoscere, et Unitatem adorare – reconocer la gloria de la eterna Trinidad y adorar la Unidad; sempiternæ sanctæ Trinitatis eiusdemque individuæ Unitatis confessio – la confesión de nuestra fe en la santa y eterna Trinidad y en su Unidad indivisible.*

La eternidad del Padre siempre se ha dado por supuesta. Fueron la eternidad del Hijo y la divinidad del Espíritu Santo la que

necesitaron una explicitación dogmática que se dio en el símbolo niceno-constantinopolitano. En este texto se expresó magisterialmente la preexistencia del Verbo: *Credo in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia sæcula – Creo… en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos*[10]. Y también se manifestó la divinidad del Espíritu Santo, y por tanto su eternidad, al señalar su procedencia y semejante dignidad con las otras dos personas de la Trinidad: *qui ex Patre Filioque procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur – que procede del Padre y del Hijo, que juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado*[11].

La confesión de fe pseudo-atanasiana (*Quicumque*) recoge la eternidad de la Trinidad: *æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus; et tamen non tres æterni, sed unus æternus – eterno el Padre, eterno el Hijo, eterno el Espíritu Santo. Y, sin embargo, no son tres eternos, sino un solo eterno*[12].

c) *Indivisibilidad / unidad*

La indivisibilidad/unidad de la Trinidad es un tema que encontramos, además de la oración colecta y la oración de después de la comunión, tal y como hemos dicho en el apartado anterior, en el prefacio, donde es desarrollada: *qui cum Unigenito Filio tuo et Spiritu Sancto unus es Deus, unus es Dominus: non in unius singularitate personæ, sed in unius Trinitate substantiæ – que con tu único Hijo y el Espíritu Santo, eres un solo Dios, un solo Señor, no en una sola Persona, sino en la Trinidad de una sola substancia; in essentia unitas… adoretur– adoramos… en la unidad de una misma esencia*.

La Iglesia ha profesado su fe en Dios uno y trino: tres personas y un único Dios. El prefacio recoge la fe trinitaria empleando los términos substancia y persona (hipóstasis) empleados tanto en

[10] DH 150.

[11] DH 150.

[12] DH 75.

el Concilio I de Constantinopla (381)[13] como en el Concilio II de Constantinopla (553)[14].

d) *Igualdad*

La igualdad de las tres personas divinas se dice en el prefacio: *quod enim de tua gloria, revelante te, credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu Sancto, sine discretione sentimus (lo que creemos de tu gloria, porque tú lo revelaste, eso mismo lo afirmamos de tu Hijo y también del Espíritu Santo, sin diferencia ni distinción*.

La igualdad al Padre de cualquiera de las otras dos personas divinas ya quedó resuelta en el siglo IV: en el Concilio de Nicea (325) la igualdad del Hijo[15] y en el Concilio de Constantinopla I (381) la del Espíritu Santo[16]. Así la liturgia del día de la Trinidad quiere dejar claro que el Hijo y el Espíritu Santo reciben la misma adoración que el Padre: *in maiestate adoretur æqualitas – iguales en su majestad*. Y todo aquello que se afirma del Padre *hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu Sancto, sine discretione sentimus – eso mismo lo afirmamos de tu Hijo y también del Espíritu Santo, sin diferencia ni distinción.*

e) *Fe verdadera*

La eucología de la Trinidad quiere dejar claro que la fe que profesan los textos litúrgicos es la fe verdadera. La oración colecta lo afirma expresamente: *in confessione veræ fidei – al profesar la fe verdadera.*

Frente a las diferentes herejías trinitarias (triteísmo, el modalismo, pneumatómacos, subordinacionismo) la liturgia recoge la verdadera fe en Dios uno y trino, ya que la salvación consiste en creer

---

[13] DH 150.

[14] DH 421.

[15] DH 125-126.

[16] DH 150.

en la Trinidad[17]. Por tanto solo puede participar de la celebración eucarística quien profesa la misma fe que profesa la Iglesia.

3.2. Misa de la Inmaculada Concepción de la Virgen María

El 8 de diciembre de 1854 el papa Pío IX con la bula *Ineffabilis Deus* proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción de María: María fue preservada del pecado original en previsión de los méritos de Jesús para preparar una digna madre del Verbo[18].

No obstante, la liturgia venía celebrando desde hacía varios siglos una fiesta mariana para conmemorar la Concepción de la Virgen María. La proclamación del dogma supuso la redacción de nuevos textos litúrgicos inspirados en la bula pontificia, textos que en su mayoría siguen estando vivos en el *Misal* actual, solo el prefacio fue reemplazado después del Concilio Vaticano II.

Los textos de esta fiesta exprimen la sustancia del dogma de la Inmaculada Concepción, esto es, el hecho, su causa y su finalidad. De este modo, como ahora veremos, uno de los postulados del magisterio queda plasmado en la liturgia. Así la oración colecta contiene el hecho del dogma y la causa, la oración sobre las ofrendas y la oración de después de la comunión recogen solamente el hecho, y en el prefacio se expresan el hecho y su finalidad.

Collecta	**Oración colecta**
Deus, qui per immaculatam Virginis Conceptionem dignum Filio tuo habitaculum præparasti, quæ sumus, ut, qui ex morte eiusdem Filii tui prævisa, eam ab omni labe præservasti, nos quoque mundos, eius intercessione, ad te pervenire concedas.	Señor y Dios nuestro, por la Concepción Inmaculada de la Virgen María preparaste a tu Hijo una digna morada, y en previsión de la muerte de Jesús la preservaste de todo pecado; concédenos por su intercesión llegar a ti purificados de todas nuestras culpas.

[17] DH 177.

[18] DH 2800-2804.

Super oblata

Salutarem hostiam, quam in sollemnitate immaculatæ Conceptionis beatæ Virginis Mariæ tibi, Domine, offerimus, suscipe dignanter, et præsta, ut, sicut illam tua gratia præveniente ab omni labe profitemur immunem, ita, eius intercessione, a culpis omnibus liberemur.

Oración sobre las ofrendas

Recibe, Padre, el sacrificio salvador que te ofrecemos en el día que celebramos la Inmaculada Concepción de la Virgen María, y así como a ella la preservaste limpia de toda mancha, por su intercesión, cuídanos también a nosotros para que nos veamos libres de nuestras culpas.

Præfatio

Qui beatissimam Virginem Mariam ab omni originalis culpæ labe præservasti, ut in ea, gratiæ tuæ plenitudine ditata, dignam Filio tuo Genetricem præparares, et Sponsæ eius Ecclesiæ, sine ruga vel macula formosæ, signares exordium.

Filium enim erat purissima Virgo datura, qui crimina nostra Agnus innocens aboleret; et ipsam præ omnibus tuo populo disponebas advocatam gratiæ et sanctitatis exemplar.

Prefacio

Porque preservaste a la santísima Virgen María de toda mancha de pecado original, para preparar en ella, enriquecida con la plenitud de tu gracia, una digna madre de tu Hijo, y señalar el comienzo de la Iglesia, su esposa, llena de juventud y de limpia hermosura.

Purísima había de ser, Señor, la Virgen que nos diera al Cordero inocente que quita el pecado del mundo, y destinabas entre todos, como abogada de gracia, y ejemplo de santidad para tu pueblo.

Post communionem

Sacramenta quæ sumpsimus, Domine Deus noster, illius in nobis culpæ vulnera reparent, a qua immaculatam beatæ Mariæ Conceptionem singulariter præservasti.

Oración después de la comunión

Señor, Dios nuestro, que el sacramento que hemos recibido repare en nosotros las heridas de aquella culpa de la que fue preservada la Virgen María en su Concepción Inmaculada.

a) *Hecho: Limpia del pecado original*

La declaración dogmática *Ineffabilis Deus* definió que *beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ conceptionis fuisse sin-*

gulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem – la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano[19].

Las tres oraciones de la liturgia de esta fiesta recogen la esencia del dogma: *eam ab omni labe præservasti – la preservaste de todo pecado* (oración colecta); *illam ab omni labe profitemur immunem – la preservaste limpia de toda mancha* (oración sobre las ofrendas); *a qua [culpæ vulnera] immaculatam beatæ Mariæ Conceptionem singulariter præservasti – aquella culpa de la que fue preservada la Virgen María en su Concepción Inmaculada* (oración después de la comunión). También el prefacio se inicia con la gran afirmación dogmática: *beatissimam Virginem Mariam ab omni originalis culpæ labe præservasti – preservaste a la santísima Virgen María de toda mancha de pecado original*. Ahora bien, en el prefacio se desarrolla mucho más la idea, como más tarde expondremos.

b) ***Causa: En previsión de la muerte redentora de Jesucristo***

La razón por la cual la Virgen fue preservada de toda mancha de la culpa original son *los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano*[20]. Jesucristo, con su pasión y muerte, redimió a la humanidad. No obstante, el dogma afirma que María recibió anticipadamente esta gracia en vistas a su maternidad divina.

Es la colecta la única oración en la que se incluye la causa de la Inmaculada Concepción: *ex morte eiusdem Filii tui prævisa – en previsión de la muerte de Jesús la preservaste de todo pecado.*

---

[19] DH 2803.

[20] DH 2803.

c) ***Finalidad: Para preparar una digna madre del Verbo***

La finalidad de la Inmaculada Concepción de la Virgen es preparar una digna madre del Hijo de Dios[21]. El prefacio es el único texto eucológico de esta fiesta que recoge la finalidad de la Inmaculada Concepción: *dignam Filio tuo Genetricem præparares – para preparar en ella… una digna madre de tu Hijo*. Además, esta idea queda amplificada con una idea que no aparece en la bula pontificia: *Filium enim erat purissima Virgo datura, qui crimina nostra Agnus innocens aboleret – purísima había de ser, Señor, la Virgen que nos diera al Cordero inocente que quita el pecado del mundo*. Podríamos decir que es otra causa de la Inmaculada Concepción: no podía tener pecado la que iba a dar a luz a quien iba a quitar el pecado.

d) ***María y la Iglesia***

El Concilio Vaticano II presentó a María en estrecha relación con la Iglesia. Tal es así que la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* dedica su último capítulo a la Virgen María. Este paralelismo entre la Virgen y la Iglesia donde la una es imagen de la otra (cf. SC 103; LG 63. 65) quedó expresado en la nueva redacción del prefacio de esta fiesta. En éste se contempla el misterio de la Inmaculada Concepción de María a la luz del inicio de la Iglesia, inspirándose en Ef 5,27: *Sponsæ eius Ecclesiæ, sine ruga vel macula formosæ, signares exordium – el comienzo de la Iglesia, su esposa, llena de juventud y de limpia hermosura*.

e) ***María abogada y modelo para los cristianos***

También el prefacio saca a la luz la función de María como abogada de gracia y modelo de santidad para el pueblo cristiano: *ipsam* [*Mariam*] *præ omnibus tuo populo disponebas advocatam gratiæ et sanctitatis exemplar – destinabas entre todos, como abogada de gracia, y ejemplo de santidad para tu pueblo*. La liturgia recoge, así, la doctrina conciliar (cf. LG 62.63) que secularmente ha pro-

[21] DH 2803.

clamado la Iglesia de María y que, de un modo particular, se quiere resaltar en esta celebración porque la Inmaculada Concepción es el punto de arranque de las obras grandes que el Poderoso ha hecho por María, la humilde esclava del Señor, y por las cuales todas las generaciones la felicitamos (cf. Lc 1,48-49).

4. Conclusión

La liturgia es un importante lugar donde se expresa la fe de la Iglesia. La liturgia es el lugar donde se actualiza y revive el misterio pascual de Cristo para que los creyentes puedan asociarse a él y que Cristo no sea una realidad abstracta sino una realidad vivida.

La teología, en cambio, expresa la fe de la Iglesia de modo reflexivo y racional.

Es necesario, pues, conjugar ambas para que la mente concuerde con el corazón y poder hacer realidad la doble relación *lex orandi-lex credendi* y *lex credendi-lex orandi*. Binomio al cual podríamos añadir también la *lex vivendi* para que de este modo lo que creemos y celebramos resplandezca en la vida.

José Antonio Goñi Beásoain de Paulorena
Pamplona (Navarra)

Resumen

El artículo muestra la relación mutua entre *lex orandi* y *lex credendi*, esto es, cómo la fe de la Iglesia ha dejado su huella en la celebración cristiana y cómo la liturgia ha influido en la configuración de la teología.

Abastract

The article shows the mutual relationship between the *lex orandi* and the *lex credendi*, that is, how the faith of the Church has left its mark on christian celebration and how the liturgy has influenced the configuration of theology.

Bibliografía

Recensiones

Antonio María Calero, *María, signo de esperanza cierta. Manual de Mariología*, CCS, Madrid 2010, 464 págs.

Antonio María Calero nos regala esta preciosa y valiosa obra de teología sobre la madre de Jesús. El autor es sobradamente conocido en el ámbito de la mariología: es miembro de la Pontificia Academia Mariana Internacional (PAMI) y de la Sociedad Mariológica Española; ha sido durante muchos años profesor de la materia en distintos centros teológicos; es autor de números escritos teológicos sobre la madre de Jesús…

Antonio Calero, ya profesor emérito de Teología, continúa en su intensa dedicación a los estudios mariológicos. *María, signo de esperanza cierta*… es una obra de madurez, fruto de su larga experiencia como docente, y del conocimiento profundo y actualizado de los temas que recoge. La presente obra es una versión revisada y actualizada de otra publicada por el autor hace veinte años: *María en el misterio de Cristo y de la Iglesia*, CCS, Madrid 1990. Pero hemos de advertir que no se trata de una nueva edición: aunque reconozcamos ciertas similitudes en los dos textos, *María, signo de esperanza cierta*… se presenta, de hecho, como una obra nueva, pues los distintos capítulos ofrecen nuevos desarrollos actualizados, entran nuevos temas, etc.

El mismo autor nos ofrece en el prólogo algunas de las claves del texto. El título escogido para la obra muestra la convicción de Calero de las posibilidades educativas, pastorales y misioneras del discurso sobre la madre de Jesús y de la devoción mariana: como dice el Concilio Vaticano II, María es «signo de esperanza y de consuelo para el pueblo de Dios que peregrina» (LG 68). En toda la obra aparece la fidelidad del autor a la mariología de la *Lumen gentium*: la opción por el método histórico-salvífico, que destaca a María como persona concreta de la historia de la salvación; la referencia al misterio de Cristo y de la Iglesia como ámbitos que, por el querer de Dios, introducen a la Virgen en el conjunto del misterio cristiano. Calero da una gran importancia a la historia, pues María ha acompañado a la Iglesia hasta el momento actual, lo que ha llevado a reconocer su presencia según las distintas formas culturales, sociales, religiosas y teológicas de cada época. El autor dedica un capítulo a la reflexión mariana de la Iglesia a lo largo de los siglos, pero las referencias históricas jalonan todos los capítulos.

LUMEN

REVISTA DE SÍNTESIS Y ORIENTACIÓN
DE CIENCIAS ECLESIÁSTICAS

AÑO 60

2 0 1 1

FACULTAD DE TEOLOGÍA DEL NORTE DE ESPAÑA

SEDE DE VITORIA-GASTEIZ

LUMEN

SUMARIO

Artículos

Jesús Martínez Gordo
Wolfhart Pannenberg: conocer es anticipar. La revelación como anticipación o prolepsis 5-51

Juan Pablo García Maestro, O.SS.T.
Islam y cristianismo: un encuentro inevitable, un diálogo necesario 53-75

Fidel Aizpurúa Donazar
Vivir con y para el otro. Una lectura social de la segunda carta de Juan 77-92

Xabier Murua Bereciartua
Cristo, alfa del cosmos 93-117

José Antonio Goñi Beásoain de Paulorena
La liturgia, fuente y cumbre de la teología 119-135

Bibliografía

Recensiones

Crítica de libros
Antonio María Calero, *María, signo de esperanza cierta. Manual de mariología*, CCS, Madrid 2010, 464 pp. (Carlos García Llata) 137-138

Wolfhart Pannenberg: conocer es anticipar.
La revelación como anticipación o prolepsis

De W. Pannenberg se ha dicho que es el más «católico» de los teólogos evangélicos porque revisa radicalmente tres tesis fundamentales en el luteranismo: la «apocalipsis» como revelación o desvelación del misterio de Dios; la «sola fides» como puerta que abre a la justificación o salvación y la «sola scriptura» como la única mediación de la revelación y de la fe. Entiende que la revelación no es un desvelamiento total –aunque «sub contrario»– del misterio de Dios, sino una prolepsis o anticipación del final en el tiempo presente. Sostiene que la fe no es una gracia concedida por el E. Santo, sino un asentimiento fundado en la historia y mediado por la razón humana. Finalmente, pone en juego una razón presidida más por la lógica de la identidad y de la necesidad que por la paradoja y el escándalo que brotan de la libertad. La suya no es –como defendía M. Lutero– una razón sometida al «logos de la cruz», sino en búsqueda de una conformidad –hasta donde sea posible– con los criterios establecidos por la epistemología moderna[1].

Se trata, como se puede apreciar, de una sorprendente revisión de tres de las tesis más importantes en el luteranismo tradicional.

1. La formación teológica y filosófica

En la formación teológica de W. Pannenberg tienen una enorme importancia dos de los más grandes teólogos del siglo XX: el sistemático K. Barth y el exégeta G. von Rad[2]. Y dos filósofos de

---

[1] Cf. J. Martínez Gordo, *La verdad como anticipación y olvido. La teología fundamental de W. Pannenberg*, DDB – IDTP, Bilbao 1995.

[2] Cf. R. Gibellini, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, Brescia 1980, 287: «En teología mi deuda mayor es, sin ninguna clase de dudas, con K. Barth y G. von Rad». (En adelante, R. Gibellini).

indudable envergadura: G. W. F. Hegel y W. Dilthey.

1.1. K. Barth y la soberanía de Dios

W. Pannenberg no se cansa de recordar su acuerdo con lo que constituye el corazón de la teología barthiana: «se ha escapado a la mayoría de mis críticos la permanente proximidad de mi pensamiento (…) con los pensamientos fundamentales de Barth», particularmente cuando defiende la soberanía de Dios, la singularidad de la revelación en Cristo, la universalidad de la teología cristiana y, sobre todo, cuando rechaza las reducciones subjetivistas y antropológicas de la revelación[3].

Sin embargo, semejante sintonía de fondo no le impide señalar que lo que le separa es la diferente manera de justificar la prioridad de la revelación entre él y el teólogo de Basilea. Mientras K. Barth la fundamenta en la decisión, nuestro autor la hace descansar en las anticipaciones de la verdad definitiva en la historia. Si Dios es el creador de todas las cosas, sostiene W. Pannenberg, el teólogo tiene que partir de la confianza en que su presencia constituye íntimamente todo lo que existe. Por eso, habrá que mostrar la contundida entre la soberanía de Dios y la realidad natural e histórica, evitando incurrir en dualismos.

La doctrina sobre la analogía es –como se puede apreciar– muy importante para el teólogo muniqués[4]. En cambio, es algo que repugna a K. Barth, hasta el punto de sostener en alguna ocasión que ésa es la única razón por la que nunca llegará a ser católico[5].

---

[3] Cf. Ibíd., 287. Le distanciaría la manera histórica (más empírica que especulativa) de afrontar los temas y preocupaciones teológicas que comparte con él.

[4] Cf. K. BARTH, *K. Barth: lettres du gran âge*: EtThRel 51 (1976) 171-174.

[5] Cf. R. GIBELLINI, *o. c.,* p. 287.

1.2. G. von Rad y la historia

El exégeta G. von Rad le ayudará a ver la importancia de la historia en la revelación cristiana y, concretamente, la implicación que se da entre el mundo de los escritos bíblicos y la situación actual.

Las tradiciones bíblicas son todavía significativas, tal es la tesis de G. von Rad, porque contribuyen a ampliar la actual comprensión de la realidad y de la vida. Si se sintoniza con estas tradiciones es porque en ellas se está constantemente recordando la intervención de Dios en la historia y se está ayudando a percibir su significatividad soteriológica también en el tiempo presente.

1.3. G. W. F. Hegel y la infinitud

W. Pannenberg tampoco tiene dificultades en reconocer la influencia del pensamiento de G. W. F. Hegel en la configuración de su sistema teológico y en su propia perspectiva.

Le descubre en Heidelberg el año 1956, preparando sus primeras clases sobre la historia de la teología en el siglo XIX. Es entonces cuando empieza a considerarle como el filósofo más grande de la época moderna por haber sido capaz de abordar el cristianismo con espíritu abierto y comprensivo, sobre todo cuando sostiene que Dios (el infinito) es el punto de partida universal que engloba lo finito y no al revés[6]. Consecuentemente, la subjetividad humana, con su apertura al mundo y su radical excentricidad, está fundamentada en una infinitud que se encuentra más allá de ella misma.

A diferencia E. Troeltsch, apunta nuestro autor, G. W. F. Hegel no comprende la apertura de la finitud de manera psicológica, sino ontológicamente. Por ello, «el hombre está esencialmente referido a la infinitud, pero nunca es ya en sí mismo infinito». Por tanto, «la lucha en torno a la verdad de Dios deberá dirimirse en el campo de

[6] Cf. Ibíd., *o. c.*, pp. 288.292-293.

a comprensión del hombre»[7].

Esta admiración por la propuesta hegeliana le costará la acusación de estar favoreciendo una especie de «hegelrenaissance». Es una imputación que no aceptará nunca porque entiende que también ha marcado las distancias. Concretamente, cuando sostiene que el problema más serio del sistema hegeliano no es tanto –como habitualmente se piensa– su larvado panteísmo, cuanto haber perdido el horizonte de futuro y no haber considerado la entidad ontológica que tiene dicho futuro. G. W. F. Hegel no ha sido capaz de pensar su propio punto de vista «como fin de la historia, en orden a poder efectivamente pensar la unidad de la historia. La unidad de la historia –y, por tanto, la verdad– sólo se ofrece a la vista, ya lo dijimos, desde el final. Lo cual significa teológicamente que Hegel no tenía ante sí ningún futuro abierto, ninguna escatología»[8].

De semejante exclusión del futuro brotan, según nuestro autor, las restantes limitaciones del sistema hegeliano. En particular, que no considere la contingencia del acontecer, de lo singular y de lo particular y que haga de la identidad y de la necesidad las únicas y sacrosantas mediaciones de la realidad y de la verdad.

1.4. W. Dilthey y la historicidad

Siendo relevante la presencia de K. Barth y G. W. F. Hegel, sin embargo no ocupan el puesto de G. von Rad ni, sobre todo, de W. Dilthey. Éste último es el filósofo que más influye en su sistema teológico por su particular atención a la historicidad de la verdad.

A W. Pannenberg le llama la atención que G. W. Dilthey conceda una enorme relevancia a las tradiciones y a la historia universal. En primer lugar, a las tradiciones porque ayudan a comprender el momento presente. Las expectativas propias de cada momento hun-

---

[7] W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976 (en adelante: CFTS), 158.

[8] Ibíd., *¿Qué es la verdad?*: CFTS, 72.

den sus raíces en lo que las generaciones precedentes han configurado como posibilidad humana y en lo que han abierto a la reflexión comprensiva[9]. Pero, en segundo lugar, también le llama la atención la importancia que W. Dilthey concede a la vinculación de la verdad con la historia universal cuando sostiene que sería necesario esperar al final de la historia para alcanzar la verdad definitiva.

El reconocimiento de estos dos puntos no obsta para que W. Pannenberg marque distancias. Concretamente, no participa de la poca o nula consideración que le merece a W. Dilthey la verdad que se anticipa en cada momento histórico. Como tampoco comparte el relativismo y, en el fondo, el escepticismo veritativo, en que incurre. El conocimiento del significado que se da en lo singular es útil para el conocimiento de la verdad, sin necesidad de que la historia haya alcanzado su cumplimiento definitivo. La anticipación o prolepsis de la verdad final en el presente es una categoría que se le escapa a W. Dilthey.

2. El diagnóstico socio-cultural

Siendo éstas las influencias más importantes, no es de extrañar que W. Pannenberg ofrezca un diagnóstico marcadamente noético y cultural. Es cierto que tiene presentes las dificultades que existen para acceder a una experiencia espiritual realmente significativa y las cuestiones que suscita la persistencia del dolor, del sufrimiento y de la muerte. Sin embargo, no son las determinantes de su perspectiva analítica ni de su modo de asomarse a la revelación. Las considera, más bien, como consecuencias inevitables de una incapacitación progresiva para entrever el sentido anticipado en la singularidad de Jesús de Nazaret. Nunca la causa[10].

---

[9] Cf. Ibíd., *Hermeneutik und Universalgeschichte*: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Gotingen [2]1971. (En adelante, GST1), 116.

[10] W. Pannenberg analiza todo a la luz de las yuxtaposiciones que se dan entre la emergente cultura secular y el hecho religioso; entre el conocimiento natural y el llamado conocimiento sobrenatural; entre la filosofía y la teología; entre las deno-

Una vez fijado el problema fundamental, nuestro autor manifiesta su voluntad de analizar las razones por las que una cultura, que hunde sus raíces sobre el «humus» cristiano, esté favoreciendo su estrangulamiento. Se trata de una investigación con una clara finalidad: favorecer un nuevo orden social que tenga «su fundamento en la religión, es decir, en una verdad inaccesible a la manipulación humana»[11].

La explicitación del hecho mayor y la voluntad de restaurar un orden quebrado le llevan a exponer la situación actual (que califica como «segunda ilustración») a la luz de dos fases anteriores: la «ilustración cristiana» y la «primera ilustración».

2.1. La ilustración cristiana

La ilustración cristiana alcanza su mejor expresión en la teología patrística. Se trata de una época presidida por una armónica síntesis (desde la prioridad lógica y ontológica de Dios) entre la razón y la fe; entre la divinidad y el ser humano; entre la universalidad y la contingencia; la totalidad y el fragmento; la filosofía y la teología; el saber y la sabiduría; la naturaleza y la gracia; el conocimiento humano y la revelación cristiana; lo absoluto y lo relativo; el objeto y el sujeto, etc…[12].

Sin embargo, es un tiempo que acaba fracasando porque los cristianos no son capaces de salvaguardar la catolicidad de la políti-

---

minadas ciencias positivas y las ciencias humanas; entre el todo y la parte; entre el objeto y el sujeto; entre el universal y lo singular; entre la absolutez y la provisionalidad; entre el presente y la anticipación del futuro; entre Dios y el ser humano. En todas estas yuxtaposiciones aletea el sinsentido y la muerte que tienen su causa en el alejamiento de la religión y de Dios. Éste es el hecho mayor que preside su aportación teológica.

[11] Cf. M. FRAIJÓ, *W. Pannenberg enjuicia su propia teología: El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*, Madrid 1986, 281. (En adelante, M. FRAIJÓ).

[12] Cf. Ibíd., *o. c*., p. 269.

ca[13]. Las guerras de religiones y el surgimiento de los estados seculares son la trágica expresión de esta debilidad de la fe cristiana.

2.2. La primera ilustración

La llamada por W. Pannenberg «primera ilustración» arranca en el siglo XVI y se caracteriza por su ambivalente insistencia en los derechos de la razón y de la libertad humana. Presenta una doble vertiente: voltairiana y anglo-alemana.

La corriente línea voltairiana reivindica los derechos de la razón frente al cristianismo y frente a toda religión. Viene a ser un intento antirreligioso al que la teología no responde reformulando sus contenidos ni respetando los legítimos derechos de la razón moderna, es decir, desechando cualquier instancia autoritaria como referencia última. Esta corriente es marginal desde el punto de vista de su consistencia veritativa, aunque sea la más popularizada.

La vertiente anglo-alemana es, por el contrario, la que en realidad marca la línea de fondo de esta llamada primera ilustración. Desarrolla la libertad y la razón, aparcando toda actitud beligerante frente a la religión o a la fe cristiana. La adopción de semejante actitud facilita que se reformulen los contenidos cristianos en un régimen de respeto a la autonomía de la razón, así como que se destierre cualquier atisbo de autoritarismo e irracionalismo y se supere todo atisbo de premodernidad. Evidentemente, apunta W. Pannenberg, un proceso de este calado es posibilitado por el reconocimiento de que la ilustración hunde sus raíces en la tradición cristiana. Ello explica, además, que los mismos reformadores cristianos sean respetuosos con la razón y la libertad modernas sin mayores problemas. No extraña que esta vertiente anglosajona de la primera ilustración sea comprendida por nuestro autor «como una renovación de la alianza entre la fe y la razón, propia de la patrística»[14].

---

[13] Cf. W. PANNENBERG, *Christianity in a secularized world*, New York 1989, 11-19. (En adelante, ChS).

[14] Cf. M. FRAIJÓ, *o. c*., p. 269.

2.3. La segunda ilustración y la secularización

La segunda ilustración es un proceso que se presta a múltiples interpretaciones: desde quienes la comprenden como una autoafirmación humanista, pasando por quienes la entienden como un proceso de realización profana del cristianismo o como una señal más de su progresivo arrinconamiento (N. Luhmann) y hasta quienes simplemente la perciben como un indicador del carácter ilusorio de toda religión.

A diferencia de todas estas interpretaciones, W. Pannenberg sostiene que la segunda ilustración es un intento fallido y llamado a ser superado, algo posible –esto último– si se afrontan de manera argumentada las críticas ateas de L. Feuerbach y F. Nietzsche y si se recuperan creativamente las raíces judeo-cristianas en las que se sustenta la modernidad.

2.3.1. L. Feuerbach: la religión como alienación

W. Pannenberg considera que la crítica de L. Feuerbach a la religión es la más aguda y acerada de todas las realizadas hasta el presente[15]. Y lo es porque la cuestiona antropológicamente.

La religión es, según L. Feuerbach, el resultado de proyectar en un ser ideal y fantástico todo aquello que se percibe como limitación con el fin de aplacar las ansias de eternidad y superar la finitud constitutiva. A la proyección de lo percibido como limitación sucede su objetivación y el reconocimiento de una capacidad interventora en la vida humana.

¿Cuál es –se pregunta L. Feuerbach– el dato antropológicamente recuperable de toda proyección religiosa? Su respuesta es tan clara como contundente. La única realidad infinita es la humanidad o el género humano y nosotros –seres marcados por la finitud– somos infinitos en la medida en que formamos parte de dicha humani-

[15] W. PANNENBERG, CFTS, 153: «la primera forma de un ateísmo completo la constituye el ateísmo científico-religioso de Feuerbach».

dad. Es una tesis que C. Marx retomará posteriormente, dotándola de una impronta más social y política.

Obviamente, la teoría de la humanidad como sujeto de la historia es para W. Pannenberg insostenible porque sustancializa y personaliza la historia. Entiende que semejante proceso es, simplemente, una ficción. Por eso, su teología es un intento de desactivar esta reducción antropológica de Dios, algo que pasa por reconocer la centralidad de la historia y de la antropología en la teología de la revelación. La historia, en primer lugar, porque con su carga de alteridad cuestiona toda representación de Dios fundada en los deseos y proyecciones humanos. Y la antropología, en segundo lugar, porque en ella resuena y se acoge la verdad que se revela en la historia.

2.3.2. F. Nietzsche: la voluntad de poder

Si toda religión lleva en su entraña, según el diagnóstico de L. Feuerbach, no sólo la proyección de una conciencia desamparada, sino también el sometimiento y la humillación a un ser ideal y supuestamente superior, ello es posible porque el ser humano ha renunciado a tomar en serio la voluntad de auto-afirmación que funda su existencia. Según F. Nietzsche, una vez muertos los dioses –que se arrogaban un poder que en realidad es propio del ser humano– sólo queda la nada y el coraje de atreverse a ser libre y ejercitar dicho poderío. Ésta es la seña de identidad más relevante de la modernidad contemporánea[16].

Sin embargo, recuerda nuestro autor, la propuesta sobre la voluntad de poder es –a pesar de que pueda parecer lo contrario– un

[16] Cf. M. Fraijó, *o. c*., p. 265: «desde 1944 me ha influido poderosamente la crítica moral de Nietzsche que, en gran parte, es una confrontación con el origen pietista de este filósofo». La voluntad de poder de F. Nietzsche –apunta W. Pannenberg– prolonga el ateísmo antropológico de L. Feuerbach y, sorprendentemente, encuentra apoyatura en el pietismo luterano cuando fundamenta la revelación en el pecado, en el perdón, en la «sola fides», en la opción personal y, en el fondo, en la exaltación de la subjetividad. Por eso, carga de razones el ateísmo de F. Nietzsche.

intento más por refundar una metafísica ilustrada en el que la verdad, objetiva y universal, pierde entidad frente a la pura y simple subjetividad. Es ésta última –y no, la razón y la argumentación– la que dice qué es verdadero y qué es falso.

La filosofía moderna tiene pendiente pensar tanto la verdad (objetiva y universal) que resuena en la subjetividad humana como la totalidad que se deja entrever en lo singular o –lo que es lo mismo– lo divino que asoma en lo humano y el absoluto que parpadea en lo provisional. El problema del sentido sigue siendo su tarea preferente y central. Y cuando pretende encontrar una respuesta al margen de la revelación de Dios provoca una profunda insatisfacción, como así sucede en la moderna afirmación de voluntad de poder o en la absolutización y personalización del género humano.

Se impone una teología de la revelación atenta a la presencia de la divinidad en la conciencia del sujeto moderno y dispuesta a argumentar que Dios es el fundamento de su libertad, de su subjetividad y de su verdad. «La pregunta por el ser de Dios sólo puede seguir planteándose en cuanto pregunta por el ser que el hombre ha de presuponer siempre justo en su subjetividad: en cuanto pregunta sobre el ser al que se halla referido como fundamento de la posibilidad de su libertad frente al mundo»[17].

3. El diagnóstico teológico

En una situación socio-cultural como la descrita, la teología –particularmente, la luterana– se está moviendo entre postular autoritariamente un estatuto de privilegio para el hablar sobre Dios (como sucede en K. Barth) o refugiarse en la experiencia subjetiva, en la «sola fides», en el «pro me» (como se aprecia en R. Bultmann).

Son dos maneras de proceder que, en un caso, no argumenta la

[17] W. PANNENBERG, CFTS, p. 162.

objetividad y universalidad de la revelación y, en otro, no muestra su presencia en la autoconciencia. Al renunciar a semejantes tareas, acaban cargando de razones la pretensión que formulara André Lalande de explicar todo sin Dios, incluida la misma religión[18].

3.1. El autoritarismo de K. Barth

En la teología de K. Barth se aprecian dos etapas: una primera, presidida por la afirmación de una radical separación entre el ser humano y Dios y, otra, marcada por el reconocimiento de una relación entre ambos, pero a partir de la prioridad ontológica de Dios.

En su primera época, K. Barth entiende la fe como ciega aceptación de la palabra entregada en la predicación apostólica y recogida en la escritura, es decir, como obediencia absoluta a la autoridad del kerygma. Sostiene –primer axioma de su teología– que a Dios se le conoce mediante Dios mismo, es decir, en la medida en que se autorrevela. Ello quiere decir –segundo axioma, gracias a M. Kähler– que el Cristo real es el Cristo predicado. Consecuentemente, todo hablar sobre Dios al margen de su revelación o fuera de la predicación apostólica es un ensayo de auto-divinización del ser humano.

Al asumir estos dos principios, K. Barth da prioridad absoluta a la dimensión escatológica de la fe, al «pro me» con la intención de frenar la marea histórico-crítica que se viene encima y busca blindar la revelación ante cualquier investigación histórica. Sin embargo, es una propuesta que coloca la revelación por encima de la historia y de la humanidad, rompe los puntos de contacto entre Dios y la persona, reclama una posición de privilegio para el discurso bíblico y renuncia a justificar racional y convincentemente el hablar sobre Dios. Estos son, apunta críticamente W. Pannenberg, los puntos débiles de la propuesta teológica de K. Barth en su primera época.

Otro es el tono del teólogo suizo cuando defiende –en un momento posterior– que las preguntas por el sentido y por la salvación

[18] Cf. Ibíd., CFTS, pp. 152-153.

encuentran su fundamento en la respuesta escatológica que es Jesucristo. Al argumentar de esta manera, reconoce la existencia de una relación entre Jesus y Cristo, es decir, entre Dios y el ser humano. El Dios trinitario –a pesar del antagonismo del pecado– no ha abandonado del todo a su creación. Más bien ha venido a redimirla y a restablecer los vínculos deteriorados.

3.2. El pietismo de R. Bultmann

Según R. Bultmann, sólo es posible conocer a Dios como Aquel por quien el ser humano se interroga en la problematicidad de su propia existencia y como Aquel que ha traído la salvación en Jesús. Ésta se prolonga y llega hasta nosotros en la predicación kerygmática, es decir, gracias a la escritura. R. Bultmann vincula la pregunta existencial con la respuesta piadosa: quien mira en su interior y busca encontrar una contestación, sólo tiene que acercarse a la escritura y descubrir en ella la fuente de la vida y la luz en plenitud que ilumina la existencia.

La teología de R. Bultmann está marcada –señala W. Pannenberg– por la centralidad que tiene en ella la escatología. El precio que paga es el de reducir la historia (como mediación de la verdad) a mera experimentación singular, al «pro me» que llega vehiculado en el kerygma y que se actualiza en la acogida fiducial (la «sola fides»). Al proceder de esta manera, priva a la revelación de su fundamento histórico, de la «notitia» objetiva que sostiene la predicación de fe o el «kerygma», y desconoce –o no quiere saber– que Dios tiene que ver con el mundo y con la comprensión que se tiene de Él. Es bastante más que mera acogida en la fe de lo predicado y vivido por las primeras comunidades.

El proyecto desmitologizador propuesto por R. Bultmann –concluye nuestro autor– fundamenta la revelación en un simple subjetivismo racional (el kerygma) y descuida la objetividad de la Palabra de Dios, es decir, la historia y su «notitia».

4. Los retos de la teología actual

A la luz de este diagnóstico socio-cultural y teológico, W. Pannenberg se propone elaborar una teología de la revelación que sea capaz de dialogar con el ateísmo, que rehuya refugiarse en el autoritarismo y en el subjetivismo y, sobre todo, que afronte propositivamente los problemas veritativos, experienciales y prácticos que plantea la modernidad.

En primer lugar, una teología que dialogue con el ateísmo –sobre todo, el de corte antropológico– porque es el que sacude los sólidos –al menos, hasta ahora– cimientos en los que se apoyaba la revelación y la teología. Las sospechas que activa no se superan apelando a la decisión, a la opción, a la autoridad de la escritura o a la gracia, sino mostrando el anclaje antropológico de la revelación y su relación con la historia.

Pero, en segundo lugar, una teología de la revelación que renuncie al autoritarismo y al subjetivismo. Recurrir –como hace K. Barth– a la revelación, sin más argumento que la autoridad de quien se revela no es el procedimiento adecuado para mostrar la verdad de Jesús de Nazaret. Tampoco lo es refugiarse –como hace R. Bultmann– en la subjetiva decisión de creer, en el «pro me».

Y, finalmente, una teología de la revelación que encare los tres problemas planteados por la modernidad: la posibilidad de experimentar la revelación de Dios; la posibilidad de pensar fundadamente su verdad y la posibilidad de actuar en conformidad con el sentido experimentado y veritativamente fundado.

4.1. La posibilidad de experimentar la presencia de Dios

La progresiva reducción antropológica a que ha sido sometida la revelación de Dios desde Platón hasta nuestros días –pasando, entre otros, por I. Kant, L. Feuerbach, S. Freud, F. Nietzsche, N. Hartmann y J. P. Sartre– obliga a considerar la entidad de esta sospecha.

¿Cuál es el contenido de lo que denominamos Dios? ¿Es una realidad independiente, libre y personal o es el resultado de una relación engañosa con el propio «yo» magnificado?

La teología evangélica ha circunvalado la crítica antropológica, colocando al creyente en los amables y pacíficos campos de la revelación positiva. Ha ignorado que lo que se está cuestionando es la revelación y la existencia misma de Dios. No se ha molestado en mostrar la inviabilidad del ateísmo de corte antropológico y ha descuidado que la antropología es el lugar en el que hoy se plantea y decide la cuestión sobre Dios y la entidad de la fe.

W. Pannenberg pretende recuperar la fundamentación antropológica de la revelación, metodológicamente reprimida por las ciencias humanas y despreciada por la teología dialéctica. Si se muestra que lo religioso está conectado con la naturaleza humana, se liquida la tendencia a extrañarlo –por subjetivo e irracional– o a recurrir autoritariamente a la verdad de la revelación por sí misma.

Sin embargo, aclara nuestro autor, defender la función teológico-fundamental de la antropología no significa sostener que esta ciencia sea el fundamento último de la teología de la revelación. Esto sólo puede serlo Dios. Significa que hay que plantearse seriamente tales preguntas y responderlas con rigor, argumentando que la experiencia de Dios no es una ilusión, sino una realidad que va mostrando su consistencia en la autoconciencia que se va teniendo de la historia y en el conocimiento de la realidad. Mostrar la verdad de la revelación pasa por argumentar su anclaje antropológico y por exponer las implicaciones religiosas de la realidad.

4.2. La posibilidad de pensar fundadamente la verdad de Dios

Pero la posibilidad de experimentar la presencia de Dios no es el único problema que tiene que afrontar la teología de la revelación en nuestros días. Durante decenios ha estado planeando sobre ella la duda que G. E. Lessing planteara sobre la posibilidad de pensar razonablemente la verdad de Dios.

G. E. Lessing exponía la imposibilidad o –cuando menos– la ilegitimidad racional de pretender fundamentar verdades racionales y necesarias sobre datos casuales e históricos: «Las verdades accidentales de la historia no pueden constituir prueba alguna de su verdad racional eterna»[19]. G. E. Lessing señalaba, de esta manera, la contradicción en que se incurre cuando se pretende articular (como sucede con la idea de Dios) lo universal a partir de lo singular; lo eterno a partir de lo histórico; lo absoluto a partir de lo relativo; lo definitivo a partir de lo temporal y el todo a partir de la parte. La investigación histórica, sentenciaba G. E. Lessing, no permite sostener que un acontecimiento particular presente una significación absoluta, tal como lo reconoce la fe cristiana en el destino de Jesús.

El planteamiento de G. E. Lessing desencadenó en la teología luterana un largo y encendido debate sobre el papel que jugaba la historia en la comprobación o no de la revelación. Si de lo singular y accidental no se podía concluir nada necesario y universal, ello quería decir que sólo se podía tener un conocimiento parcial, indirecto y limitado de Dios. Quería decir, igualmente, que lo único digno de ser tenido en cuenta era la totalidad de la acción divina o, lo que es lo mismo, la totalidad de todo el acontecer ya que ninguna particularidad era capaz de mostrar plenamente la verdad de Dios y de su revelación. Sólo la historia como totalidad era la mediación de la revelación y en esto consistía la originalidad del cristianismo. En suma, el principio de G. E. Lessing se veía confirmado y reforzado por las aportaciones que se sucedieron.

Este debate sobre el principio de G. E. Lessing llevó a la teología a una aporía de difícil solución ya que si era cierto que un acontecimiento singular podía arrojar sólo indirectamente alguna luz sobre Dios, era evidente que la revelación plena de Dios sólo podía ser la totalidad y el final de la historia. Pero, además, era igualmente concluyente que la historia como totalidad no era abarcable, dada su condición abierta. Por tanto, ni por vía indirecta, ni por vía deductiva era posible sostener algo con fundamento de Dios.

---

[19] Id., *Heilsgeschehen und Geschichte*: GST1, 61.

No es de extrañar que una buena parte de la teología se decantara por separar el acontecimiento de Jesús de la historia universal, apoyándose para ello en la tradición supranaturalista. La fe (gracia que capacitaba para percibir aspectos insospechados en la realidad histórica) pasaba a tener una enorme importancia. Era ella la que permitía restablecer la unidad entre lo histórico y lo suprahistórico, entre la singularidad y la universalidad, entre el todo y la parte.

La falta de una adecuada solución al problema que planteara G. E. Lessing entregaba la teología y la revelación en manos de un redivivo supranaturalismo y desembocaba, muy a pesar de su pretensión ilativa, en la separación entre la historia salvífica (supuestamente bajo el dominio de una fe iluminadora) y la historia profana (bajo el control de la razón e impermeable a la fe).

4.3. El sentido del compromiso cristiano

G. Vico fue quien, al recalcar la importancia de la acción, mostró involuntariamente la profunda ambigüedad en que incurren todos aquellos que –por no hacer frente a la mentalidad y a la cultura secular– se han ido refugiando en el compromiso transformador.

El pensador napolitano sostenía que la realidad histórica era cognoscible en tanto en cuanto que era el fruto del trabajo. Lapidariamente: el ser humano sólo conoce lo que hace. Sin embargo, si se pretendía alcanzar una evolución ordenada, tal pretensión no podía ser fruto (así lo indicaba la misma experiencia histórica) ni directa ni necesariamente de las solas intenciones del ser humano. Era necesario admitir la existencia de una razón en la que se sustentara unitariamente todo el proceso histórico, esto es, la presencia de una Providencia divina.

El desmedido recurso de nuestros días al compromiso, señala W. Pannenberg, despreocupándose de dar con un sentido verdadero, explica que la historia esté perdiendo su función mediadora de lo divino y que pase a ser el lugar en el que se comprueba la generosidad, el altruismo, la miseria o el egoísmo de los seres humanos,

pero difícilmente la presencia amorosa de Dios. Apelar, por ello, a la entrega de los cristianos (incluso en la defensa de los más pobres y desgraciados del planeta) no soluciona el mal radical de nuestra civilización: la pérdida de un sentido verdadero que oriente la acción.

Se impone elaborar una teología que, purificando el compromiso de todo lo que sea orgullosa exaltación del poder humano, vuelva a considerar el actuar como mediación de la verdad definitiva. Tal es la pretensión de W. Pannenberg: «predicación y enseñanza cristianas deberían posponer el llamamiento al compromiso personal frente a la mediación de información y discusión, –racionalmente asequibles–, sobre las riquezas y los problemas de la tradición cristiana»[20].

La pregunta por el sentido es, por tanto, la más urgente de todas. Reconocer esto no supone minusvalorar la entrega generosa, sino detenerse en la regeneración de sus motivaciones.

5. La revelación como anticipación o prolepsis

El afrontamiento de estos retos lleva a que nuestro autor muestre en su teología de la fe –atenta a los problemas antropológicos, epistemológicos y éticos– la radical limitación de toda perspectiva que no supere una fundamentación subjetivista o autoritaria de Dios. Si es importante que la teología sea formalmente consistente, es mucho más definitivo que corresponda a una realidad objetiva[21]. Queda pendiente afrontar la verdad de Dios y de su revelación como autorrevelación. Es el problema que plantearan L. Feuerbach y G. E. Lessing. Sin duda alguna, el de mayor alcance.

Ésta es una tarea que cuaja en dos importante trabajos: en la

---

[20] Cf. Ibíd., *Teología y Reino de Dios*, Salamanca 1971. (En adelante, TRD), 76.

[21] Cf. J. Martínez Gordo, *La verdad como anticipo y olvido. La teología fundamental de Wolfhart Pannenberg*, pp. 67-158.

obra colectiva titulada «La revelación como historia» (1961)[22] y en el primer volumen de su «Systematische Theologie» (1988)[23]. W. Pannenberg es el encargado de redactar las siete tesis del primero de los libros en nombre del grupo teológico de Heidelberg. En la segunda de las publicaciones evalúa el debate sobre la revelación durante los más de veinticinco años transcurridos desde la primera aportación. Se trata de un trabajo que, en unos casos, amplía y toma en consideración temas nuevos y, en otros, ofrece una formulación más aquilatada, sin dejar de reafirmarse, por ello, en las siete tesis formuladas años atrás.

Las tesis del círculo de Heidelberg arrancan con lo que se puede considerar el criterio veritativo fundamental de su teología de la revelación: «la historia como totalidad es revelación de Dios». Por eso, «lo único que puede valer es la totalidad de todo acontecer»[24]. Sólo al final de la historia es posible la revelación directa y total de Dios, es decir, de «la realidad que todo lo determina», entendiendo por tal «no cada cosa por sí misma, sino cada una de ellas en su conexión con todas las otras»[25].

5.1. La tesis sobre la autorrevelación indirecta de Dios[26]

Ahora bien, sostener que la revelación directa y total de Dios sólo es posible al final de todo acontecer, no anula la posibilidad de un conocimiento indirecto del mismo en la mediación de las cosas y de la realidad en general: «según los testimonios bíblicos, la autorrevelación de Dios no se ha realizado directamente –algo así como en

---

[22] Cf. W. PANNENBERG, *La revelación como historia* (1977). Traducción de *Offenbarung als Gesichichte*, Göttingen 1961. (En adelante, RH).

[23] Cf. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie. Band I*, Göttingen 1988, (En adelante, ST).

[24] Cf. Ibíd., RH, pp. 23-24.

[25] Ibíd., *Teoría de la ciencia y Teología*, Madrid 1981, 311. (En adelante, TCT).

[26] Cf. Ibíd., RH, pp. 117-123.

la forma de una teofanía– sino indirectamente, a través de las obras de Dios en la historia»[27]. Dios puede ser entrevisto en una consideración conjunta de todos los objetos, es decir, indirectamente.

W. Pannenberg reconoce que no puede establecer a priori esta primera tesis sobre la autorrevelación indirecta de Dios, pero aduce en su favor que los testimonios bíblicos siempre están referidos a una realidad que va mucho más allá de las meras palabras, sin dejar, por ello, de abarcarlas: dicha realidad es la historia. Es cierto que el obrar de Dios no puede comprenderse sin las palabras que le preceden y le siguen, pero es igualmente incuestionable que transciende las palabras y remite a la historia: «la historia se ha manifestado como una realidad que supera y asume dichas palabras»[28].

¿No existen excepciones a esta primera tesis? Por ejemplo, ¿la presentación de Dios como Yahvé ante Moisés (Ex 3,14 y ss. 33,20) no es una autorrevelación directa?[29] A primera vista, parece que Yahvé no se limita a manifestar algo referido a Él, sino que se comunica Él mismo. Sin embargo, un análisis detenido muestra cómo el mismo nombre remite a futuras intervenciones suyas en la historia. Yahvé se revela como «el que será» y su gloria se manifiesta a través de las obras históricas. Son éstas las que le glorifican: «tanto en el nuevo testamento como en la apocalíptica el concepto de gloria de Dios designa frecuentemente del modo más exacto lo que entende-

---

[27] Ibíd., RH, p. 115. Cf. Ibíd. *o. c.*, p. 181, nota 25: «Sólo una desvelabilidad inmediata queda excluida por el carácter indirecto».

[28] Ibíd., RH, p. 170. Cf. Ibíd., *o. c*., p. 117.

[29] Cf. Ibíd., RH, pp. 120-122. Las consideraciones de nuestro autor sobre el evangelio de Juan y de la carta a los Hebreos y el evangelista Lucas. Juan y el autor de la carta a los Hebreos tienden a subrayar el presente de la experiencia del Espíritu, algo que puede ser interpretado como una sanción de la revelación directa. El evangelio de Juan, con palabras de W. Pannenberg, «queda estilizado considerablemente en el sentido de la manifestación directa» (RH 122). Esto sería un síntoma de sometimiento a la influencia gnóstica. Lucas, a diferencia de ellos, sería más histórico y, por tanto, más coherente con la mentalidad israelítica y con su teología de la historia.

mos por revelación»[30]. Por tanto, Dios se revela indirectamente a través de la historia y de su actuación en la misma.

Y el apóstol Pablo ¿no reconoce un acceso directo y connatural cuando proclama que todos los seres humanos pueden llegar a conocer a Dios (Rm 1,19)? W. Pannenberg recurre, para explicar este texto de Pablo, a la unión total e indiferenciada que vincula a un recién nacido con su madre y al posterior proceso de autoconciencia que experimenta el bebé cuando va reconociéndose como diferente a ella en el conocimiento que va teniendo del mundo[31]. Efectivamente, esta relación –simbiótica y atemática en un primer momento- entra en crisis cuando el bebé va percatándose de la existencia de un mundo «exterior» –distinto del que le vincula indiferenciadamente con su madre– y cuando se va activando su capacidad para sentir tanto el placer como el displacer[32]. Se trata de un proceso que arranca de la originaria indistinción o unión simbiótica y que finaliza con la autoconciencia de ser diferente y distinto a la madre, gracias al conocimiento que va teniendo del mundo y de sí mismo[33].

El conocimiento de Dios al que se refiere Pablo –señala el teólogo muniqués– no es innato (una «notitia innata»), sino racionalmente elaborado (una «notitia acquisita»). Es un saber que va brotando en el curso de un sinfín de experiencias en las que se tematiza la radicación en Dios como la verdad de nuestra existencia y como el sentido de nuestro destino final. La verdad de los dioses –sentencia nuestro autor– está vinculada a la experiencia e indagación del mundo y abierta al futuro[34]. Está mediada.

---

[30] Ibíd., RH, p. 119.

[31] Cf. Ibíd., ST, pp. 121-132.

[32] Cf. Ibíd., ST, p. 131.

[33] Cf. Ibíd., ST, p. 126. Gran parte de las afirmaciones que en la historia de la teología y de la filosofía se han hecho sobre el conocimiento natural de Dios, entendido como «cognitio insita», tienen mucho que ver, apunta nuestro autor, con esta temática.

[34] Cf. Ibíd., ST, pp. 167-188.

Por tanto, ni el antiguo ni el nuevo testamento permiten comprender la revelación de Dios –a diferencia de lo que sucede en la tradición grecolatina– como una manifestación evidente y definitiva (de una vez por todas), como una teofanía, sino de manera indirecta, es decir, en la historia[35].

5.2. La tesis sobre la autorrevelación al final de la historia[36]

Ahora bien, una teología que pretenda dialogar con la modernidad no puede dar por buena cualquier concepción de la historia. Por ejemplo, no es aceptable la que entiende que la verdad ya se ha dado en el pasado (un pasado, por cierto, supuestamente insuperable y definitivo), no quedando más alternativa que su actualización. Tampoco es de recibo la que cree que la verdad se da únicamente en el presente y entiende que la tarea del teólogo consiste en llevar dicha verdad al concepto o, como mucho, en interpretarla. Estas dos concepciones de la historia no reconocen que la verdad está siempre abierta a una reconsideración en el futuro. Por eso, la tarea primera y más importante de la teología es mostrar que la revelación –única y definitiva– sólo es posible en el futuro. Éste es el marco comprensivo de la segunda, y sorprendente, tesis: «la revelación no tiene lugar al comienzo, sino al final de la historia revelante»[37].

W. Pannenberg retoma esta tesis en el primer volumen de su «Systematische Theologie» analizando los principios que garantizan la verdad en la epistemología contemporánea (el consenso intersubjetivo y la correspondencia) y proponiendo la alternativa del final o del futuro como criterio definitivo de la única, absoluta y universal verdad.

---

[35] Cf. Ibíd., ST, pp. 207-217.

[36] Cf. Ibíd., RH, pp. 123-126; Cf. Ibíd., la nota número 25 de las páginas 181-182.

[37] Ibíd., RH, p. 123. Cf. Ibíd., *o. c.*, p. 126. Cf. Ibíd., *o. c.*, p. 124: «El revelarse definitivo de Yahvé se traslada al futuro. El acto revelatorio de Dios, la revelación de su doxa, se traslada al final de todo acontecer».

El criterio del consenso intersubjetivo. La mirada a los concilios ecuménicos muestra que el criterio del consenso intersubjetivo ha sido muy importante en la determinación de la verdad, especialmente en la Iglesia[38]. No obstante, pretender fundamentarla solo a partir del acuerdo presenta las mismas debilidades que ofrece la teoría del consenso en general: las que se derivan de que impere la arbitrariedad. Una teología es rigurosa cuando muestra que el acuerdo alcanzado no es fruto de un pacto arbitrario y subjetivo, sino consecuencia de reconocer una verdad que existe más allá de dicho consenso.

La correspondencia con la realidad. Según este segundo criterio, la teología tiene que adecuarse a la verdad anunciada, es decir, a la Palabra de Dios recogida en la Escritura por ser la norma determinante de toda aportación teológica y cualquier interpretación. La historia más reciente muestra –constata nuestro autor– cómo la hermenéutica ha corrido pareja al criterio de correspondencia. Es cierto que la verdad bíblica sólo se puede captar mediante la interpretación. Pero es igualmente cierto que toda interpretación ya presupone la existencia de la verdad y que dicha verdad irrumpe en el curso mismo de la interpretación. Señal de ello es la diferencia que existe entre el texto y su contenido, entre lo que el texto dice y lo que capta el intérprete. Ello quiere decir que la interpretación encuentra su norma en una verdad que existe independientemente de toda posible apropiación intelectual y que está más allá de su fijación en un texto.

El final o el futuro de la historia. Si los criterios del consenso y de la correspondencia se muestran endebles, tanto por su asentamiento en la subjetividad humana como por la autoritaria pretensión de tomar como verdadero lo que hay que interpretar, ¿dónde puede encontrar la teología un criterio sólido? Sólo el final de la historia –sentencia W. Pannenberg– asegura un conocimiento total y definitivo de la verdad. Éste es el contenido y la contextualización de la segunda de las tesis sobre la revelación.

---

[38] Cf. Ibíd., ST, pp. 18 y ss.

5.3. La tesis sobre la anticipación de la verdad final en Jesús

Ahora bien, sostener que la verdad (única y absoluta) sólo será conocida al final de la historia no contradice la posibilidad de una anticipación de la misma. Es cierto que Dios y su revelación son (tanto por su precedencia fundante como por su alteridad) indisponibles al juicio subjetivo y que toda formulación es incapaz de expresar adecuadamente la realidad a la que está referida y de la que recibe su sentido. Nunca estamos en condiciones de determinar definitivamente el verdadero significado de las cosas y de los acontecimientos, al menos, mientras la historia continúe. Pero son posibles anticipaciones provisionales, consistentes en su provisionalidad: «la realidad de Dios únicamente se presenta en anticipaciones subjetivas de la totalidad de la realidad, en modelos de totalidad del sentido, que acompañan a toda experiencia particular y que son a su vez históricos, es decir, que están sujetos a la confirmación o a la refutación en el curso de la experiencia»[39].

Jesús es –gracias al acontecimiento de la resurrección– la anticipación del final en la historia: «la revelación universal de la divinidad de Dios no se realizó todavía en la historia de Israel, sino sólo en el destino de Jesús de Nazaret, en cuanto que en dicho destino aconteció anticipadamente el fin de todo acontecer»[40].

La anticipación del final en la historia, la tradición judeocristiana y la resurrección van de la mano en esta tercera y nuclear tesis, permitiendo afrontar el reto que planteara G. E. Lessing sobre la verdad de la revelación de Dios en Jesús.

La anticipación del final y la tradición judeo-cristiana. La historia de Israel muestra –ha recordado W. Pannenberg en la primera tesis– cómo por mucho que hubiera acontecimientos en los que se creyera que había acontecido la autorrevelación definitiva de Dios,

---

[39] Ibíd., TCT, p. 318. Este párrafo viene en cursiva en el texto original.

[40] Ibíd., TCT, p. 132. Cf. Ibíd., RH, p. 182: El concepto de anticipación o prolepsis es «el punto básico y fundamental de la nueva versión del concepto de revelación intentada por nosotros».

estos momentos siempre han acabado siendo provisionales. Israel constata la existencia de nuevos hechos en los que Yahvé se muestra de forma inesperada y sorprendente. Semejante dinámica es una clara señal de que sólo el fin de todo acontecer traerá la autorrevelación definitiva de Yahvé. Es cierto que –gracias al oráculo, al sueño y a la palabra de los profetas (1S 28,6)– se recibe información sobre lo que permanece oculto de la divinidad[41]. Sin embargo, es igualmente incontestable que la información emitida queda sometida a su validación veritativa en el futuro[42]. Esta obligada referencia a la historia es algo exclusivo de Israel. Si es imprescindible tener un cierto conocimiento de Dios en el marco de una tradición, también lo es reconocer que dicho conocimiento se va modificado en el transcurrir de la historia, en cuanto desvelamiento del futuro que es. El mismo nombre de Yahvé (Ex 3,14: «Yo soy –seré– el que seré») remite a su actuación en el futuro.

Tradicionalmente, en Israel han existido cinco formas o esquemas de revelación. Lo común a todas ellas es que ofrecen una información provisional de Dios y necesitada, a la vez, de una confirmación futura en la historia. Tales esquemas de revelación son:

- El mántico-intuitivo (mediante sueños y trances proféticos). Es una forma de revelación que no tiene como contenido una visión o la escucha directa de Dios, pero que se comprende como divinamente inspirado.
- La visión (como sucede en los encuentros de los patriarcas con Yahvé o en las experiencias proféticas de la llamada en las que Dios). Dios es el autor y el objeto de las visiones.
- La comunicación del nombre a Moisés. Dios es también el autor y el contenido.
- La revelación de la voluntad de Dios en el Sinaí.

---

[41] La posición del cristianismo sobre la adivinación del futuro es mucho más negativa que la del antiguo Israel al entender que implica un desafío y una violación de la libertad de Dios (Mc 5,7).

[42] Cf. Ibíd., ST, pp. 217-234.

- Los anuncios proféticos en los que la revelación se vincula a los acontecimientos que se predicen y que pueden ser identificadas como acciones divinas sólo en el marco de la tradición religiosa de Israel. Dios también es el autor y el contenido de esta clase de revelación.

En el exilio de Babilonia la comprensión de la historia experimenta un importante salto cualitativo. Es entonces cuando se genera la expectativa de una irrupción definitiva del Reino de Dios, es decir, cuando aparece la esperanza de que se van a superar todas las dominaciones y de que la justicia de Dios va a vencer más allá de la vida terrena. Semejante esperanza queda plasmada en el imaginario apocalíptico de la resurrección de los justos y en el juicio de los malvados. El surgimiento de esta concepción de la historia tiene una enorme importancia en la comprensión de la revelación: ésta empieza a entenderse como desvelamiento del futuro gracias a la mediación del vidente, es decir, como información de la verdad definitiva –hasta ahora escondida en Dios– y necesitada de confirmación más adelante[43]. La revelación es un desvelamiento en el presente de la verdad final que sólo será plenamente confirmada al final de la historia.

Pudiera parecer que esta concepción apocalíptica contradice la asociación que Israel ha establecido entre la revelación del poder de Dios y las obras de la creación (Rm 1,19). Sin embargo, lo cierto es que el marco apocalíptico es considerado el más adecuado para una correcta comprensión de la creación, tal y como se puede apreciar, por ejemplo, en el «lóghion» de Mt 10,26/Lc 12,2 («no hay nada encubierto que no haya de ser descubierto, ni oculto que no haya de saberse»); Mc 4,22, (con el empleo de «phanerûn»); Lc 8,17; Rm 2,16; 1Co 3,13.4,5; 2Co 5,10; 1Co 1,7, (se emplea «apokálypsis»); 2Ts 1,17; 2Ts 2,8, («parusía»); 1Tm 6,14; 2Tm 4,8; 1P 4, 13; Tt 2,13; 1P 5,1; Rm 8,18 ss. y 1P 1,5.

---

[43] Cf., Ibíd., RH, 119. La apocalíptica «espera la auto-revelación definitiva de Yahvé, la aparición de su gloria, dentro del contexto de los acontecimientos del fin de los tiempos».

La anticipación del final y la resurrección de Jesús. Lo más genuino del nuevo testamento es que en Jesús confluyen las concepciones apocalíptica y escatológica de la revelación: la que es espera del final de los tiempos y la que es anticipación de lo que aguarda su cumplimiento final (Rm 3,21 y 1,2; 1,17)[44].

La resurrección del Crucificado es la legitimación histórica –en el marco comprensivo de la tradición apocalíptica– de la pretensión de Jesús y de su mensaje y, a la vez, la forma plena de su autorrevelación y de nuestra salvación. Si no hubiera acontecido el domingo de pascua –y la resurrección de los muertos que inaugura– el cristianismo «carecería de la fuerza interior necesaria para afirmar su fe en el significado único de Jesús frente a las cosmovisiones profanas y frente a las religiones universales que le hacen competencia»[45]. Y carecería de argumentos para proclamar que ya ha acontecido lo que para nosotros es todavía futuro: la resurrección, «aunque tuviese lugar una vez en el pasado, en un tiempo indeterminado, sigue siendo para nosotros nuestro último futuro, un futuro que aún nos espera»[46].

Además, el acontecimiento escatológico de la resurrección fundamenta que los no-judíos puedan reconocer al Dios de Israel como el único y verdadero por el que se preguntaban. Y lo fundamenta porque en Él se anticipa la verdad última y definitiva, esto es, la verdad a la que algún día llegarán todos los seres humanos y todas las religiones: sólo «puede darse una única revelación. Dios no puede manifestarse como tal de dos o más formas distintas, desde el momento en que desde siempre y para siempre es Él mismo. Si alguien

---

[44] Cf., Ibíd., RH, pp. 132-137; Cf. Ibíd., *o.c.*, p. 182 y ss. Cf. Ibíd., ST, p. 307 y FC, p. 482 y ss. donde nuestro autor reseña cómo hay teólogos que han elaborado una teología de la historia a partir de la categoría de centro Tillich, Cullmann. Esta categoría ha de subordinarse a la de prolepsis ya que el acontecimiento de Cristo es el centro unificante de la historia de la humanidad y del proceso del mundo en cuanto prolepsis y cumplimiento del fin.

[45] M. FRAIJÓ, *o.c.*, p. 283.

[46] Ibíd., W. PANNENBERG, RH, p. 183.

se ha manifestado definitivamente en un acontecimiento específico y determinado, no puede luego manifestarse otra vez en el mismo sentido en otro acontecimiento distinto del primero»[47].

Es cierto que Dios sigue actuando después de su anticipación en el destino de Jesús. Pero también lo es que ya no es posible ninguna otra automanifestación ni anterior ni posterior que vaya más allá de este acontecimiento. Después de Cristo la historia se encuentra bajo su signo, bajo el anuncio y la predicación de su revelación y, sobre todo, bajo la certeza de una comunión con Dios después de la muerte. Esta verdad, anticipada en el triduo pascual, no sólo fundamenta la misión a los gentiles, sino también explica que Pablo articule el concepto de misterio con el de revelación (Rm 16,25-27), insistiendo en tres puntos:

- que Cristo desvela el plan divino de salvación (el misterio) oculto desde la eternidad (Cf. *Ibíd*. Col 1,26 ss.; Ef 3,5.9 ss.; 2Tm 1,9 ss.; Tt 1,2 ss.; 1P 1,20);
- que todos son partícipes de dicha salvación gracias a la revelación del plan divino en Jesucristo (1P 1,19; Rm 3,21 ss.); y, sobre todo,
- que Jesús es la revelación anunciada en las escrituras proféticas.

Esta manera escatológica de anunciar el Evangelio –utilizando el antiguo testamento como prueba escriturística en favor de Cristo y como fuente legitimadora de los títulos cristológicos– es incomprensible al margen del esquema apocalíptico de la revelación: «a partir de la espera apocalíptica, la resurrección de Jesús fue comprendida en principio como inicio del mismo fin que tenía que proseguir y acabar con la resurrección de todos los demás hombres y con su juicio»[48].

Existen, sin embargo, textos neotestamentarios que parecen es-

---

[47] Ibíd., *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1973, 160. (En adelante, FC).

[48] Cf. Ibíd., RH, p. 178.

caparse al marco apocalíptico. Tal es el caso del himno de 1Tm 3,16 (donde se dice que el plan divino de salvación se ha manifestado –«ha aparecido»– en la carne) o de Jo 1,14, (donde se habla de la encarnación del Logos divino) y Hb 1,1 y ss. Tales pasajes (al desmarcarse del esquema revelativo de 1Rm 16,25-27) se han prestado a diversas interpretaciones, una de las cuales gusta enfatizar que Jesucristo es la Palabra salida del silencio. Es una interpretación, sentencia W. Pannenberg, que favorece desmedidamente la palabra en detrimento del plan salvífico de Dios, es decir, de la historia. Cuando, por el contrario, tales textos son comprendidos en el marco de la tradición apocalíptica, aparecen como fórmulas abreviadas del primer cristianismo.

Así pues, en Israel no hay datos que avalen una «revelación especial» –definitiva y normativa para las generaciones posteriores– en el inicio del mundo[49]. Sí existen «experiencias particulares de revelación»[50] que tienen una enorme importancia en su configuración como Pueblo de Dios, pero se tratan de experiencias que tienen que confirmar su verdad por un conducto diferente al de la propia subjetividad. Tales mediaciones exteriores han sido, en un primer momento, la creación (Dt 4,35.39; 7,8 y ss.) y, a partir del Deuteroisaías, la visión de la gloria de Yahvé en el futuro, (el «kabod Yahvé» de Is 40,5), es decir, la consolación y la liberación definitivas.

Por tanto, la verdad de la revelación queda referida no sólo a lo que Dios ha hecho en el pasado o a lo que está haciendo en el presente, sino, sobre todo, a lo que ha de cumplirse en el futuro: Dios se manifestará en toda su plenitud y verdad sólo al final de la historia. A la luz de esta constatación, adquiere pleno sentido reconocer que la historia pertenece esencialmente a la revelación de Dios: «el ser de Dios –aunque de eternidad a eternidad sea el mismo– tiene una

---

[49] Cf. Ibíd., *Fede e realtà nel pensiero di G. von Rad*: H. W. WOLF, R. RENDTORF, W. PANNENBERG: *Profilo teológico di G. von Rad*, Brescia 1974, 24.65-66 (En adelante, PTVR); Ibíd., *Acontecer salvífico e historia*: CFTS, pp. 211-275.

[50] Cf. W. PANNENBERG, ST, XX.

historia en el tiempo. En todo caso, el Dios Yahvé ha llegado a ser el Dios uno y verdadero de todos los hombres sólo en el curso de la historia obrada por Él mismo»[51].

Las aporías que se solucionan con la anticipación. La toma en consideración del carácter constitutivamente anticipatorio (proléptico) de la resurrección de Jesús es una respuesta razonable a los problemas provocados por la consideración idealista de la revelación.

Permite solucionar, en primer lugar, la aporía que planteaba G. E. Lessing sobre la imposibilidad de que la parte pudiera contener el todo sin dejar de ser parte. Es cierto que sólo la totalidad de la historia puede manifestar la verdad del Dios uno, pero es igualmente cierto que en el destino de Jesús es posible percibir anticipadamente –gracias a la resurrección– el significado definitivo de la historia[52]. Lo singular es, mientras la historia siga discurriendo, más de lo que es por sí sólo. Así se abre la posibilidad de diferentes interpretaciones sobre cualquier hecho histórico y, obviamente, sobre la misma resurrección[53].

Pero el recurso a la anticipación permite solucionar, en segundo lugar, la aporía que supone sostener la presencia de lo definitivo en lo provisional e histórico, sin dejar de ser definitivo. La resurrección de Cristo siempre estará por delante de cualquier proyecto o realización como nuestro último futuro: «bien entendido, sólo mediante la idea de la prolepsis se hace obvio este "una vez por todas", la insuperabilidad del acontecimiento de Cristo, porque este acontecimiento –aunque tuviese lugar una vez en el pasado, en un tiempo determinado– sigue siendo para nosotros nuestro último futuro, un

---

[51] Ibíd., RH, p. 125.

[52] Cf. Ibíd., RH, pp. 120-121.126: «La revelación apocalíptica de su gloria en el curso de los acontecimientos finales, y en concreto del juicio, acontece aquí anticipadamente».

[53] Cf. Ibíd., CFTS, p. 12. Cf. Ibíd., CFTS, pp. 220.222-223.262-263.270-271. 274-275

futuro que aún nos espera»[54]. Éste es el «punto básico y fundamental de la nueva versión del concepto de revelación intentada por nosotros»: «que la idea de la anticipación del fin nos permite hablar de la revelación de Dios ya acontecida»[55].

Finalmente, también muestra la improcedencia de apelar a una inspiración que complete y ayude a comprender la revelación como historia. La categoría de anticipación permite reconocer en la historia de Jesús la autorrevelación de Dios sin necesidad de apelar a una inspiración complementaria. La revelación de Dios no irrumpe en la historia como un acontecimiento sobrenatural (de arriba abajo), sino que dicha revelación constituye, más bien, el tema la historia. Cuando se formula una tesis de este calado, concluye nuestro autor, se está recordando la centralidad constitutiva de la escatología en la teología (la realidad como un conjunto que es coherente en razón de un final de todos los acontecimientos) y se está mostrando que la referencia al futuro afecta no sólo al conocimiento de la revelación, sino al mismo Dios[56].

5.4. La tesis sobre autorrevelación de Dios en el marco de las tradiciones veterotestamentarias[57]

La tesis cuarta presenta una importancia relativa: «El aconteci-

---

[54] Ibíd., RH, p. 183. Así se supera a G. E. Lessing.

[55] Ibíd., RH, p. 182.

[56] Cf. Ibíd., CFTS, pp. 9-11.

[57] Cf. Ibíd., RH, pp. 137-140. Cf. Ibíd., pp. 171.179 y ss. Cf. Ibíd., *o. c*., pp. 176-177. La relación del tema de la hermenéutica con su ejercicio práctico que resulta ser la historia de las tradiciones. La debilidad de la hermenéutica estriba, a diferencia de la historia de las tradiciones, en que no asume la historia como lugar de la manifestación de la totalidad. Cf. el debate con Gadamer respecto de este tema en CFTS, pp. 23-24 y su planteamiento del problema de la revelación de Dios como una apuesta-hipótesis: Todo depende de la difícil cuestión «de si a la realidad misma haya que entenderla en sus aspectos fundamentales como historia, y a la historia de la naturaleza y del hombre entenderla, en su unidad, como historia de Dios». Cf. Ibíd. FC, pp. 21.82-83.103.

miento de Cristo no revela la divinidad del Dios de Israel como un suceso aislado, sino sólo en cuanto que es un miembro de la historia de Dios con Israel»[58].

W. Pannenberg ha argumentado en diferentes ocasiones que la vida y del mensaje de Jesús –incluida la resurrección– sólo son comprensibles a partir de la historia y de las tradiciones proféticas y a apocalípticas de Israel[59]. Gracias a ellas, los discípulos califican como resurrección al reconocimiento del Crucificado en aquel viviente que les sale al encuentro. Más aún, el primer cristianismo entiende –a la luz de estas tradiciones– que la resurrección no sólo es la justificación divina de la pretensión de poder de Jesús, sino también la irrupción del final en el decurso de la historia. Esto explica que, a partir de semejante acontecimiento, todas las promesas veterotestamentarias se consideren cumplidas en Jesús.

Ahora bien, si tal es la dependencia de las tradiciones israelíticas ¿cómo es posible dar razón de dicho mensaje de salvación en otros marcos culturales distintos del profético-apocalíptico? ¿Cómo es posible dar a conocer la revelación de Dios en Jesucristo sin el presupuesto cultural de la idea veterotestamentaria de Dios?[60]

Éste fue, apunta W. Pannenberg, uno de los problemas más serios que tuvo que solventar la predicación proto-cristiana. Su resolución pasó (como lo atestiguan textos tales como 1Ts 1,9 ss. y Hb 6,2) por hacer de la espera del fin y de la resurrección de los muertos una parte constitutiva del kerygma misionero. Pablo se percató rápidamente de que la aceptación o el rechazo de este núcleo apocalíptico era el punto capital del cristianismo (1Co 15,16). Por eso, insistió en su fundamentalidad[61].

---

[58] Ibíd., RH, p. 37.

[59] Cf. Ibíd., RH, p. 174.

[60] Cf. I. BERTEN, *Histoire, revelation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg*, Paris 1969, 106-108.

[61] Cf. W. PANNENBERG, RH, pp. 179-180, nota 21 el problema de la articulación del versículo 16 de este texto, –donde está claro que la espera de la resurrección

Otro problema diferente -aunque conexo con éste- fue el de acertar con el modo más idóneo para hacer comprensible la verdad de la revelación de Dios a aquellas personas y pueblos no-judíos. Si bien es cierto que Justino recurrió a la idea de la omnipotencia de Dios[62], también lo es que la espera apocalíptica del final de los tiempos tuvo que confrontarse particularmente con las representaciones filosóficas sobre la inmortalidad del alma. Cuando se analiza la historia de esta confrontación –confiesa el teólogo muniqués– se tiene la impresión de que la idea de la inmortalidad llegó a encubrir la esperanza de la resurrección[63].

5.5. La tesis sobre la formación de concepciones extra-judías de la revelación como señal de la universalidad de la autorrevelación de Dios[64]

W. Pannenberg aborda la universalidad de revelación en la quinta tesis sosteniendo que «en la formación de concepciones extra-judías de la revelación en las iglesias cristiano-paganas se expresa la universalidad de la autorrevelación escatológica de Dios en el destino de Jesús»[65].

El carácter esencialmente escatológico de la resurrección de Cristo explica, como ya se ha argumentado, la misión a los gentiles. Y, a la vez, permite comprender la confrontación que existe entre la cultura judeo-cristiana y la helénico-romana[66]. Concretamente,

---

universal es el presupuesto objetivo para el discurso sobre la resurrección de Jesús–, con el 12, donde se trata de fundamentar el presupuesto apocalíptico a partir de la resurrección de Jesús.

[62] S. JUSTINO, *Apologia*, I, 18, 6.

[63] Cf. W. PANNENBERG, RH, pp. 180-181, nota 23. Esta consecuencia la desarrollará W. Pannenberg en sus estudios sobre la antropología en perspectiva teológica.

[64] Cf. Ibíd., RH, pp. 140-143; Cf. Ibíd., FC, p. 21.

[65] Cf. Ibíd., RH, p. 140.

[66] Cf. Ibíd., CFTS, p. 22.

el encuentro con la cultura gnóstica fue una excelente ocasión en la que se constató la capacidad del Dios de Israel para expresarse en otros marcos culturales distintos al propio (y, por tanto, su universalidad). Es cierto que esta labor se vio facilitada por la familiaridad que se daba entre ambas cosmovisiones ya que tanto el cristianismo como el gnosticismo tenían en común la preocupación por el fin del mundo y la promesa de participar en nueva vida a partir del conocimiento del Dios verdadero. Sin embargo, la dificultad estaba (y Pablo se dio perfecta cuenta de ello) en la articulación de lo que separaba a ambas cosmovisiones: los primeros cristianos subrayaban que el nuevo eón ya había irrumpido con la resurrección de Cristo, mientras que los filósofos gnósticos centraban la atención en el distanciamiento pneumático del mundo en el que vivían. La diferencia no era despreciable ya que determinaba la misma comprensión de la revelación.

Lo realmente importante es que la predicación cristiana fue capaz de mostrar –a pesar de estas indudables diferencias– la universalidad y definitividad de Dios también en las representaciones gnósticas de la revelación. Jesús, se dirá, es el revelador del Dios supremo del que habla la gnosis, a la vez que el mediador de una vida que no es la de este mundo. Es así como se asimiló críticamente la cosmovisión gnóstica y se presentó al Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos no sólo como el Dios de los judíos, sino también de los paganos.

Tal asimilación del gnosticismo fue facilitada por la manera como Israel articulaba universalidad, singularidad y exclusividad. Cuando Pablo sostiene en Rm 1,19 y ss. que todos los seres humanos pueden conocer a Dios está prolongando –sostiene el teólogo muniqués– la verdad que asiste a «Elohim», el Dios universal y creador, reconocible por todo el mundo y plenitud de poder[67]. Pero dicha verdad se articula –a partir del exilio de Babilonia– con la de

[67] Con tal nombre se puede llegar a nombrar y significar otros dioses diferentes del de la tradición judía. El nombre de «Elohim» expresa el carácter universal de la divinidad.

«Yahvé», es decir, con el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob. Desde este momento, la verdad de Yahvé ya no procede de la base común con otras religiones («Elohim»), sino de la particular relación que este pueblo ha vivido a lo largo de su historia con «la realidad que todo lo determina».

Por tanto, cuando la pugna con otros dioses se hace más cruda y dura –como así sucede en el exilio de Babilonia- la universalidad de la verdad revelada en «Elohim» cede el paso a la singularidad de «Yahvé». Es entonces cuando Yahvé pide ser adorado como el único y verdadero Dios, como la única y universal verdad, inaugurando el juego –siempre complejo y rico- entre universalidad, singularidad y exclusividad. En coherencia con tal demanda, las restantes experiencia religiosas (ya sean personales o históricamente institucionalizadas) son reconocidas como tematizaciones del fundamento implícito «que en última instancia determina a esta totalidad en su conjunto y en sus elementos»[68]. En definitiva, como expresiones significativas (archivos históricos, dirá W. Pannenberg) de la universalidad propia de «Elohim». Y, en este sentido, como anticipaciones de la verdad única y absoluta de toda la realidad que se singulariza en «Yahvé» y en el Padre que resucita a Jesús.

Al teólogo le interesan, sobre todo, las tematizaciones de las religiones institucionalizadas ya que en ellas es posible percibir –a diferencia de lo que sucede en una experiencia religiosa singular– «una verdad intersubjetivamente válida, en la que se expresa la independencia de la realidad divina respecto de los individuos»[69].

Pero, además, le interesa valorar la entidad de la verdad que se

---

[68] Ibíd., TCT, p. 311; Cf. Ibíd., ST, pp. 151-166; Cf. Ibíd., *La fe de los apóstoles*, Salamanca 1975, 38. La historia de las religiones muestra la complejidad y riqueza de un proceso en el que, primero, han primado las apropiaciones subjetivas para prestar más atención, en un momento posterior, a la singularidad de «la realidad que todo lo determina», es decir, a su unicidad y verdad absoluta.

[69] Ibíd., TCT, p. 321. Obviamente, ésta es una tarea que hay que realizar reconociendo la centralidad de las religiones positivas e históricas y descartando las elucubraciones sobre la llamada «religio naturalis».

va anticipando en las diferentes religiones, incluida la pretensión de universalidad del cristianismo[70]. Y cuando procede en conformidad con este interés, acaba reconociendo la superioridad comprensiva de las religiones monoteístas: Dios no puede estar fragmentado en otros dioses ni, mucho menos, enfrentado consigo mismo. La fe monoteísta contesta y supera (por su comprensión más universal y unitaria) a los demás dioses y religiones. Mucho tiene que ver en ello la importancia que concede a la historia como mediación para el conocimiento de Dios.

Efectivamente, la asunción de la historia (y no sólo de la antropología en perspectiva teológica) dota, una vez más, a la pretensión veritativa de Jesús de una singular fuerza integradora. Es ella la que muestra cómo las restantes religiones (con sus diferenciadas maneras de experimentar y explicitar «la realidad que todo lo determina») son mediaciones –archivos históricos– de la revelación, una y universal, que se ha anticipado con la resurrección.

5.6. La tesis sobre la universalidad y evidencia de la revelación de Dios[71]

La sexta tesis es la más polémica de todas. Por eso, ha hecho correr ríos de tinta. W. Pannenberg defiende en ella la universalidad y evidencia de la revelación de Dios en la historia: «a diferencia de las apariciones particulares de la divinidad, la revelación histórica está abierta a todo el que tenga ojos para ver. Tiene carácter universal»[72].

Es muy común en la teología luterana entender (por influencia de la mentalidad gnóstica) que la autorrevelación de Dios no se puede percibir –dada su naturaleza sobrenatural– con los ojos y con el conocimiento humano. Según esta teología, la revelación vendría

---

[70] Cf. Ibíd., ST, pp. 133-134.

[71] Cf. Ibíd., RH, pp. 127-132.

[72] Ibíd., RH, pp. 127.

a ser un acontecimiento necesitado de una comunicación secreta. Al argumentar de esta manera, el conocimiento teológico viene a estar contrapuesto al conocimiento natural.

Sin embargo, el conocimiento del Dios que se ha autorrevelado en el destino de Jesús –y de manera particular en el acontecimiento de la resurrección– no tiene nada que ver con una comunicación secreta o misteriosa o con un saber oculto y arcano de corte gnóstico. Brota de la revelación de Dios en la historia y se hace patente no sólo a Israel, sino también a todos los pueblos y personas: «La resurrección de Jesucristo –la irrupción del "eschaton"– es para nuestro entendimiento una luz ciega, según se narra de Pablo ante Damasco»[73].

Por ello, si se consideran sin prejuicios la serie continuada de hechos que acontecen en la historia de Jesús y si se está dispuesto a percibir el significado inherente en ellos, es posible concluir la verdad y universalidad de la autorrevelación de Dios en Jesús: el peso de la historia es tal que «el significado inmanente a ello –revelar la divinidad de Yahvé– se le impondrá a cada uno»[74]. Lapidariamente: el acceso a la verdad de la revelación anticipada en Jesús no es -ni puede ser porque nunca ha sido- fruto de la imaginación que activan unos pocos privilegiados o elegidos. Existe una verdad que es accesible y patente a todos con el auxilio exclusivo del conocimiento natural; el único que, por otro lado, nos es dado. No es el Espíritu Santo quien posibilita –añadiendo un supuesto plus de significatividad a los hechos– el conocimiento de Cristo como revelación de Dios. La fe nunca es don del Pneuma. Sucede, más bien, que el Espíritu es recibido como don a través de la fe en el Evangelio.

Consecuentemente, el debate abierto por los increyentes y ateos tiene que ser abordado en el terreno de la razón humana, ayudándoles a ver y mirar correctamente. Si no se procede de esta manera se hará de la verdad cristiana un asunto de conventículos, de escasa o

---

[73] Ibíd., CFTS, p. 236.

[74] Ibíd., RH, pp. 127.

nulo interés fuera del marco eclesial y religioso.

Esta sexta tesis tuvo enormes problemas de recepción, sobre todo entre los teólogos y las comunidades evangélicas. Los puntos más importantes del debate quedaron centrados en determinar si la autorrevelación de Dios era accesible o no a todo aquel que contemplara la historia sin prejuicios y si era necesario o no añadir a tal análisis inspiración alguna por parte del sujeto.

La tesis sexta, responde W. Pannenberg en su «Systematische Theologie», criticaba la necesidad de una inspiración particular para comprender los hechos como expresión de Dios y como prueba de su existencia. Por tanto, no estaba dirigida contra la función salvífica de la palabra en el kerygma apostólico ni tampoco contra la estrecha conexión que existe entre la Palabra y el Espíritu, sino contra quienes apelaban al Espíritu como si de una realidad exterior se tratara, ignorando que el kerygma apostólico –a la vez que mediación del Espíritu Santo– está lleno de Él[75]. Dios no necesita una inspiración externa que ejerza de principio explicativo ya que es el mismo Resucitado quien proporciona el Espíritu que permite conocer dicho acontecimiento como cumplimiento de las promesas hechas por Dios.

De todas formas, reconoce nuestro autor, la palabra del anuncio apostólico ha de tener una relevancia mucho mayor en una situación como la actual, marcada por la provisionalidad de toda afirmación y por la duda ante la significatividad de los hechos acontecidos en Jesús. Sin embargo, el error de los críticos de esta sexta tesis ha sido –argumenta nuestro autor– el de interpretar en clave racionalista la autorrevelación de Dios en Jesucristo y la donación del Espíritu Santo en la Palabra[76]. El Espíritu Santo no es una fuente de inspiración o de conocimiento que se ha de añadir desde fuera a la comprensión del Evangelio para subsanar una supuesta ignorancia

---

[75] Cf. Ibíd., ST, pp. 185 y ss.; Cf. Ibíd., ST, pp. 283 y ss. Cf. Ibíd., *Entendimiento y fe. respuesta a Paul Althaus*: CFTS, pp. 77-92.

[76] Cf. Ibíd., RH, pp. 183 y ss.

–al parecer insuperable– de la Escritura. No es el «asylum ignorantiae», sino la sabiduría que es entregada al aceptarse la Escritura. El fundamento de la fe no es el Espíritu, sino el conocimiento de lo que comunica el mensaje escatológico de Cristo.

Así pues, con esta tesis no se procede a intelectualizar la fe ya que ésta no pasa por ajustar el saber propio al conocimiento de la revelación, sino por fundamentarse y abandonarse confiadamente en Cristo como fundamento que se revelará con toda claridad y evidencia al final de los tiempos: «la salvación sólo se recibe en el acto de la confianza, la cual es por esencia auto-entrega, en el sentido totalmente literal de un abandonarse propio a aquello en que se confía»[77]. Sólo mediante este abandono confiado acontece lo que nunca aportará el mero conocimiento intelectual y teorético: la participación en el destino de Jesús y en la salvación[78]. Ahora bien, si es incuestionable que el último paso consiste en abandonar el propio saber alcanzado, también lo es reconocer que semejante abandono ha de estar motivado por la peculiaridad proléptica que funda la fe y por la provisionalidad de todo conocimiento sobre Jesucristo: sólo el futuro desvelará definitivamente lo acontecido en su cruz y resurrección.

Pues bien, concluye W. Pannenberg, el «abandono» al que se refiere no tiene nada que ver con la «opción» a la que son tan aficionados los bultmannianos. Mientras que el «abandono» descansa sobre el conocimiento que es históricamente posible gracias a la anticipación de la revelación definitiva de Dios en el destino de Jesús, la «opción» se asienta únicamente en la decisión personal de creer, al margen de todo contraste histórico y objetividad.

---

[77] Ibíd., CFTS, p. 85.

[78] Cf. Ibíd., RH, pp. 186 y ss. Su comprensión de la razón no como una capacidad apriorística, sino como una estructura histórica que proyecta y reflexiona, como una estructura, –por tanto–, abierta esencialmente «a una verdad que en la realización del pensar proyectivo es siempre presupuesta, aunque nunca alcanzada».

5.7. La tesis sobre la relación de la palabra con la historia[79]

El rechazo a una revelación entendida como autocomunicación directa de Dios explica que en la tesis séptima se defienda la relación de la Palabra con la revelación en términos de «predicción, instrucción e información»[80]. Es una tesis que modulará, una vez más, años después, cuando publique la «Systematische Theologie».

Está fuera de toda duda que los hechos históricos acontecen y alcanzan su significado más genuino en el marco de una tradición o de una serie de tradiciones que son reformadas, modificadas e, incluso, abandonadas por la aparición de nuevas experiencias. La palabra es resultado de escuchar la historia en el contexto de una tradición. Y lo es porque resulta de una predicción confirmada y necesitada de reformulación o de una instrucción que brota de la experiencia acumulada o de una información pendiente de confirmación. En cualquier caso, la palabra es tal por su constitutiva referencia a la historia: de ella brota y a ella está referida, en contra de lo piensan los defensores de la teología de la palabra.

En el debate que sucede a la formulación de la tesis séptima -señala W. Pannenberg en «teología dogmática»- no se ha podido refutar la centralidad fundante de la historia en las predicciones proféticas ni que la palabra de Dios pudiese ser reconocida en cuanto tal por su relación con los acontecimientos predichos y confirmados en el decurso de la misma (Cf. Dt 18,21 y ss.; Jr 28,9). Abrahán creía en la promesa porque se fiaba de aquel Dios (Gn 15,6) que había garantizado el cumplimiento de la misma. Por eso, el cristianismo es la religión de la promesa cumplida que se convierte, a su vez, en promesa de salvación para quien cree.

---

[79] Cf. Ibíd., RH, pp. 186 y ss. Su comprensión de la razón no como una capacidad apriorística, sino como una estructura histórica que proyecta y reflexiona, como una estructura, –por tanto–, abierta esencialmente «a una verdad que en la realización del pensar proyectivo es siempre presupuesta, aunque nunca alcanzada».

[80] Ibíd., *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, 112: «Das Wort bezieht sich auf Offenbarung als Vorhersage, als Weisung und als Bericht». Cf. Ibíd., RH, p. 143, donde erróneamente se traduce «Vorhersage» por «predicación».

Tampoco se ha podido refutar la concepción de la palabra de Dios como instrucción, norma, precepto o ley.

En cambio, ha sido la propuesta de la palabra como información y kerygma (no necesitada de inspiración ni de decisión personal alguna) la que ha parecido particularmente inadecuada, en particular a los bultmannianos. Éstos, al primar la «decisión» o la «opción personal» ante el kerygma, son partidarios de una revelación sin fundamento histórico, como ya se ha recordado con ocasión del debate sobre la tesis anterior[81].

Es evidente que la «información» no excluye ni el compromiso subjetivo de quien informa con la realidad a la que se refiere ni las consecuencias que se derivan por razón del contenido transmitido. Tampoco excluye la necesidad de transmitir a otros la noticia ni el surgimiento de una esperanza ulterior, íntimamente imbricada con las aspiraciones más profundas de la persona. Los puntos reseñados no estuvieron debidamente contemplados en la tesis séptima ya que lo que entonces preocupaba era recuperar la centralidad de la historia ante el primado que se concedía a la comprensión meramente lingüística de la palabra de Dios. Por tanto, la «Palabra de Dios» no puede ser reducida a información. Ha de entenderse, más bien, como sinónimo del plan divino sobre la creación y sobre la historia, a la vez que como revelación del final anticipado en Jesucristo.

6. Aciertos y limitaciones de la revelación como anticipación o prolepsis

La teología de revelación de W. Pannenberg sorprende por muchos motivos, pero llama la atención, sobre todo, por la centralidad que en ella ocupan la razón humana y la verdad. Es una teología que intenta acoplarse a las reglas de funcionamiento marcadas por la epistemología más reciente para mostrar, en confrontación con

[81] Cf. W. PANNENBERG, *Antropologie in teologischer Perspektive*, Göttinger 1983, 443-456.

otras propuestas seculares, la verdad del cristianismo. Su aportación es un claro exponente de lo que pretende ser una moderna teología de corte veritativo o noético.

No es extraño que una obra marcada por esta perspectiva haya ocasionado un amplio y encendido debate en la teología –sobre todo, luterana– del que no han estado ausentes la pasión y, como consecuencia ineludible de la misma, los malentendidos y los rechazos desorbitados[82]. ¿Nos encontramos con una teología restauracionista? ¿Neohegeliana? ¿Racionalista? ¿Idealista?

La propuesta de W. Pannenberg se presta a valoraciones tan contrapuestas y dispares como las reseñadas sin que sean, por ello, contradictorias.

K. Barth sostiene, cuando lee los «fundamentos de cristología» de W. Pannenberg, que la perspectiva del teólogo muniqués no tiene nada que ver con la suya[83]. Es más, se encuentra en las antípodas y es un grave retroceso hacia un mundo de pensamiento ya superado[84]. No puede compartir con él, en concreto, su pretensión de fundar la idea y la existencia de Dios desde abajo o, lo que es lo mismo, desde la arena movediza de lo histórico; desde la apocalíptica judía como contexto comprensivo de la resurrección; desde el Jesús prepascual y desde la determinación universal del ser humano hacia Dios. Entiende que esta manera de fundamentar la divinidad acaba por confundir la teología con la antropología, con la cosmología y con la ontología.

La crítica de J. Moltmann también es contundente[85]. Cree que

---

[82] Cf. M. Fraijó, p. 264.

[83] Cf. K. Barth, *Karl Barth: lettres du grand âge*: EtThRel 51 (1976) 171-174.

[84] Cf. W. Pannenberg, a.c., p. 171, donde manifiesta que las perspectivas teológicas son «fundamentalmente diferentes». Cf. Ibíd., p. 173: La teología de W. Pannenberg no es sólida ya que no está construida desde «lo alto», desde la misma autorrevelación de Dios, sino vieja y «reaccionaria».

[85] Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1972, pp. 98 y ss.; Cf. Ibíd., *El Dios crucificado*, Salamanca 1975, 228 y ss.; Cf. Ibíd., *La Iglesia en la*

el concepto de revelación empleado por W. Pannenberg (indirecta, en la historia) es todavía excesivamente dependiente –a pesar de sus intentos en sentido contrario– del modo griego de pensar a Dios. La diferencia con estos últimos estaría en que para nuestro autor el cosmos se encuentra abierto al futuro y orientado teleológicamente. El resultado es una concepción de la revelación como epifanía futura e indirecta del todo, no como promesa. Además, apostilla J. Moltmann, recurrir a la apocalíptica para explicar la resurrección, al margen de la «promesa», conduce a que W. Pannenberg la considere no tanto la fuente de la vida, cuanto el primer caso de la resurrección final de los muertos. Este error permite explicar dos graves ausencias en su teología: la no tematización de la misión (sólo queda una genérica espera apocalíptica que invita, como mucho, a la interpretación, no a la transformación de la realidad) y la ausencia de una debida consideración de la cruz. Ésta es un paso necesario, pero secundario, en el camino hacia el final feliz que aguarda a la humanidad: la resurrección. En apretada síntesis: la teología de W. Pannenberg es un intento por revalorizar la vieja teología natural y las pruebas de la existencia de Dios, dos propuestas muy apreciadas en el catolicismo tradicional[86].

A estas críticas consideraciones hay que añadir el rechazo en bloque de E. Fuchs, uno de los más importantes representantes de la teología hermenéutica[87]. Para E. Fuchs la teología de W. Pannenberg es un simple producto ideológico que corre el peligro de hacer inviable cualquier diálogo por su radical afirmación de la presencia de Dios en la historia. Esto último se puede apreciar en su descalificación de todas aquellas personas (las llamará «ciegas») que no vean o no perciban la consistencia de la idea de Dios a partir de los datos históricos.

H. Conzelmann califica la teología pannenberguiana como es-

---

fuerza del Espíritu, Salamanca 1977, pp. 258-260; AA.VV., *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*», Brescia 1973, 196-197; 304-305.

[86] Cf. Ibíd., *Teología de la esperanza*, pp. 98-103.

[87] Cf. M. FRAIJÓ, *o. c.*, pp. 29-37.

peculación hegeliana sobre la historia. Es una apreciación que aparece en muchas de las críticas que merece su obra a otros teólogos, a pesar de los contundentes desmarques que W. Pannenberg realiza de G. W. F. Hegel.

W. Hamilton –líder de la llamada «teología de la muerte de Dios»– también critica la obra pannenberguiana, sosteniendo que en su teología no reciben un tratamiento adecuado ni el misterio ni el sufrimiento ni la posible novedad del cristianismo. La teología de W. Pannenberg es una revivificación de la doctrina del «a priori» religioso; cierto que con un alcance más ontológico que gnoseológico[88]. En consecuencia, el autor luterano no se ha tomado en serio la moderna negación de Dios. Se mueve, por ello, en el supuesto del «cor inquietum» que espera encontrar descanso en la divinidad. Tal supuesto ignora la mentalidad secular y favorece una teología marcadamente docetista.

Estas observaciones no impiden reconocer, como confiesan incluso algunos de estos críticos, la indudable erudición de la teología de nuestro autor; su perspicacia y agudeza crítica hasta en los mínimos detalles; su coherencia en la argumentación; su pretensión sistemática; su lúcida, aunque a veces injusta, crítica de la teología de la palabra y –sin buscar ser exhaustivos– su inquietud ecuménica[89].

En cualquier caso, es difícilmente cuestionable que W. Pannenberg reconsidera la revelación, la fe y la escritura desde una perspectiva veritativamente moderna, superando otras aportaciones marcadas por su dependencia de la lógica aristotélica o, lo que es muy común en el mundo luterano, por el autoritarismo y por el subjetivismo. El resultado es un nuevo modo de escribir teología con muchas dificultades para hacerse comprender en dicho mundo[90]. No

---

[88] Cf. W. Hamilton, *Theologie als Geschichte*, p. 228.

[89] Cf. K. Barth, *a. c.*, p. 171.

[90] Cf. W. Pannenberg, «Vorwort»: *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen ^{2}1971, 5-6, nota n.º 2 donde critica a J. Moltmann porque considera que es poco rigurosa su manera de establecer una tipología teo-

extraña, por eso, que nuestro autor llegue a confesar que es entre los católicos y los norteamericanos donde se siente mejor comprendido y acogido[91]. Ni tampoco sorprende que algunos entiendan que su aportación es una especie de relectura evangélica –convenientemente «aggiornada»– del Vaticano I y, por tanto, de la relación que sería deseable entre la razón moderna y la revelación cristiana.

Es innegable que la teología de la revelación de W. Pannenberg está presidida por una aguda toma de conciencia sobre la crisis generalizada en que estaría sumida la verdad de Dios en las sociedades secularizadas. Se comprende (a partir de este diagnóstico socio-teológico) su interés por afrontar lo que considera como la causa definitiva de una buena parte de las desgracias que asaltan al ciudadano y a la sociedad contemporánea. Este afrontamiento se efectúa tratando de eludir metodológicamente las dos balizas que delimitan su teología (el subjetivismo y el autoritarismo) ya que tanto una como otra arrojan la teología –pretendiendo resaltar una verdad indudable– al campo de lo irracional[92].

Sin embargo, una vez mostrada la huida hacia adelante en que consiste apelar a la autoridad de la escritura, es el exceso subjetivista lo que le ocupa de manera particular ya que la doctrina de la inspiración puede hacer totalmente irrelevante la experiencia de la

---

lógica sobre la base del esquema de las pruebas de la existencia de Dios. Ironiza, por ello, sobre el grupo en el que quedaría encuadrada su teología: ¿en el de las teologías cosmológicas? ¿en el de las antropológicas por su afirmación de que «el hombre constituye –con su problemática existencial– el punto básico de la idea de Dios»? ¿en el de las ontológicas por su defensa de que «todo hablar de una autorrevelación de Dios como algo que afirma a la par una autodemostración»? Cuando se procede de esta manera, recuerda W. Pannenberg, todas las posiciones teológicas actuales aparecerán como necesariamente unilaterales. «Únicamente hay que saber que el procedimiento de la exposición da lugar a esta apariencia».

[91] Cf. M. FRAIJÓ, *o. c.*, p. 286: «Tengo la impresión de que los que mejor han captado mi intención son algunos de mis amigos americanos y también ciertos sectores de la teología católica».

[92] Cf. MARTÍNEZ GORDO, *o. c.*, pp. 207-305; una valoración más exhaustiva y detenida de la teología de la revelación de W. Pannenberg.

radicación atemática en Dios. Por ello, W. Pannenberg quiere resaltar la conveniencia de distinguir, sin separar, la entidad y alteridad de Dios de la apropiación subjetiva en que viene dada su idea. Pretende dejar claro y bien mostrado no sólo la alteridad de Dios, sino también el origen y el condicionamiento subjetivo de toda idea sobre Él.

Por tanto, nuestro autor distingue entre la realidad de Dios –que es una verdad universal que sólo se alcanzará y confirmará definitivamente al final de la historia– de la idea que nos vamos haciendo de dicha realidad a través de las anticipaciones, señales y signos que encontramos de su presencia en la historia; empezando, obviamente, por la experiencia de radicación y destinación atemática. La experiencia de la inmediatez implícita y simbiótica de existir en Dios –cuya entidad y consistencia ha calibrado la antropología– es determinante en la formación de la idea de Dios puesto que desde ella brotan las diferentes y diversas representaciones, a la espera de poder ser confirmadas gracias a una mediación diferente a la de la experiencia subjetiva en cuanto tal. Tal mediación es para W. Pannenberg la historia. Desde ella es posible calibrar la entidad y verdad de todas y cada una de las representaciones de Dios.

Pero la teología de la revelación de W. Pannenberg no está solamente presidida por la explicitación de las balizas metodológicas que eludir, sino también por la pretensión de dar una respuesta adecuada a la aporía que G. E. Lessing planteara sobre la inviabilidad lógica de que la parte pudiera albergar el todo, la historia lo eterno, lo provisional lo definitivo, lo singular lo universal, la criatura el Creador y Jesús Dios. Si el reto de L. Feuerbach y las lecturas sesgadas de G. Vico reciben un tratamiento adecuado en la teología de la fe, la aporía que plantea G. E. Lessing es abordada mediante el recurso a la categoría de «anticipación» o «prolepsis». Éste es un concepto central y determinante en su teología de la revelación ya que permite explicar (frente al discurso y a la perspectiva estrictamente lógico-formal de G. E. Lessing) por qué la parte remite (de hecho y más allá de imposibilidades lógico-formales) al todo y al absoluto.

Por tanto, la aportación de W. Pannenberg supone –«de facto»– una auténtica revolución de las tres tesis más relevantes de M. Lutero: la concepción de la «apocalipsis» como desvelamiento -total y sin opacidad alguna- del misterio de Dios en la escritura, la «sola fides» como reconocimiento de la propia fragilidad que abre las puertas a la salvación o a la justificación y la «sola scriptura» como la mediación en la que se expresa la voluntad redentora de Dios.

En primer lugar, la revelación no es para W. Pannenberg el desvelamiento de Dios, operado de una vez para siempre, sino una anticipación o prolepsis del futuro en el presente. El acento no está puesto en la teofanía de Dios en el pasado y en la actualización de su potencialidad salvífica mediante la acogida en la fe, sino en el futuro y en su anticipación en la actualidad. Es posible acceder a esta verdad final anticipada en la historia mediante la formulación de hipótesis que hay que validar –y si es necesario, reformular– por su capacidad para integrar otras verdades que siempre serán relativas con respecto a la verdad y salvación anticipadas en Jesucristo.

En segundo lugar, la escritura deja de tener la centralidad que tiene en la teología y en la espiritualidad luterana porque el recurso acrítico a ella se constituye frecuentemente en el refugio de la subjetividad pietista y del autoritarismo premoderno. La verdad de la escritura queda sometida a la historia como lugar o mediación en la que acreditar su verdad. Estamos prácticamente en las antípodas de la posición mantenida por M. Lutero.

Y, finalmente, la fe deja de descansar en la decisión de creer o en la opción o en una gracia concedida por el Espíritu Santo para pasar a ser comprendida como asentimiento de la verdad que –entregada en la historia– queda mediada por la razón humana. Por tanto, nunca como mera afirmación subjetivista, autoritaria o irracional.

JESÚS MARTÍNEZ GORDO
Facultad de Teología. Vitoria-Gasteiz

Resumen

La «prolepsis» o anticipación (en el fondo, hipótesis) es la expresión clave en torno a la cual gira la concepción que W. Pannenberg ofrece de la revelación de Dios: Jesús es la anticipación del final en el presente, quedando a la espera de una «verificación escatológica» y definitiva en el futuro. Gracias a semejante concepción, el teólogo muniqués mantiene un interesante y equilibrado pulso con las demandas ilustradas de respeto a la libertad y a la racionalidad. Y pretende hacerlo sin fundamentar la trascendencia de Dios en argumentos autoritarios y sin ahogar su experimentación personal en subjetivismos disolventes. Sin embargo, esta aproximación –y el acercamiento que incuba entre católicos y luteranos– presenta, por lo menos, tres problemas: el primero de ellos, referido a la relación entre la razón, la historia y el magisterio eclesial; el segundo, a la entidad del Espíritu Santo en la comunión trinitaria y en la vida de la iglesia y, el tercero, a la (ir)relevancia del lado oscuro de la historia en su perspectiva teológica, es decir, la cruz y los crucificados.

Abstract

«Prolepsis» or anticipation (at bottom, hypothesis) is the key expression around which W. Pannenberg offers us his conception of revelation; Jesus is the anticipation of the end in the present, awaiting an «eschatological» and definitive «verification» in the future. Thanks to this conception of things, the Munich theologian maintains an interesting and balanced engagement with the enlightenment demand for liberty and rationality. And he does this without basing God's transcendence in authoritarian arguments and without drowning his own personal experimentation in dissolving subjectivism. Nevertheless, this approach, and the rapprochement which it fosters between catholics and lutherans, poses at least three problems: the first with regard to the relationship between reason, history and the church magisterium; the second with regard to the entity of the Holy Spirit in the communion of the Trinity and in the life of the church, and the third with regard to the (ir)relevance of the dark side of history from a theological perspective, that is to say with regard to the cross and those crucified.

Islam y cristianismo: un encuentro inevitable, un diálogo necesario*

Buenas tardes a todos. Desearía agradecer a los organizadores de este encuentro, en especial a Ángel Hernández, delegado de ecumenismo y diálogo interreligioso en la diócesis de Soria, por haberme invitado a hablar de un tema que sin duda está siendo desde hace unos años uno de los *signos de los tiempos* más importante para la Iglesia y toda la Cristiandad. Y entiendo por signo de los tiempos aquello que el Concilio Vaticano II nos recuerda en los números 4 y 11 de la Constitución *Gaudium et Spes*. En ellos se nos invita a leer los acontecimientos de la historia a la luz de nuestra fe en el Dios que nos reveló Jesucristo. Es saber caer en la cuenta que, a través de ellos Dios nos está queriendo decir algo a todos los que nos hacemos llamar cristianos.

¿Es de verdad el diálogo con las otras creencias y en especial con los musulmanes un signo de los tiempos? ¿Es a su vez un lugar hermenéutico? Y digo hermenéutico porque, desde la conciencia de que existen otras religiones nos hace comprender mejor al Dios revelado en Jesús, nuestras Escrituras y la Iglesia. Con otras palabras, desde la perspectiva de los otros fieles de otras religiones, los lugares teológicos dan más de sí.

Voy a dividir mi exposición en tres apartados. En el primero, tomaré como punto de partida algunas fechas que debe ser centrales para la Iglesia y para todos los cristianos. En el segundo apartado, intentaré demostrar cómo la experiencia de Dios nos ha de llevar a ser contemplativos en la acción y viceversa. Y, finalmente, cómo en estos momentos de la historia el mayor compromiso para musulmanes y cristianos es crear juntos una cultura de la paz.

---

* **Conferencia pronunciada el 2 de marzo de 2011 en el centro de la Junta de Castilla y León de la ciudad de Soria.**

1. Algunas fechas que «nos invitan a pensar»

Dentro de pocos días vamos a conmemorar una fecha simbólica para nuestro país: el séptimo aniversario del atentado del 11 de marzo de 2004 en la ciudad de Madrid. También debería ser un símbolo el hecho que en el año 2012 se celebrará cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II, el 11 de octubre de 1962. Y subrayo lo de símbolo porque, como recordaba Paul Ricoeur, «el símbolo invita a pensar».

1.1. El diálogo islam-cristianismo después del 11 M

Con relación al atentado terrorista del 11M[1], lo que en verdad tiene que quedar claro entre muchos cristianos es que después de lo ocurrido existió una clara condena musulmana y esta condena ha sido prácticamente universal. Muchos musulmanes han expresado su profunda vergüenza por el hecho de que correligionarios suyos hayan llevado a cabo el atentado en nombre del Islam. Más de un comentarista musulmán ha acusado fuertemente a los terroristas de haber utilizado la religión musulmana para sus propios fines. Sabemos que el Corán afirma clara y contundentemente que ***«no cabe coacción en religión»*** (Sura 2,256).

Creemos que cristianos y musulmanes sensibilizados por la santidad de la vida humana deben reflexionar juntos sobre el terrorismo en cuanto realidad violenta y destructora de la vida moderna. Pienso que la iniciativa del Papa Juan Pablo II de reunir a todos los líderes de las religiones en la ciudad de Asís, el 27 de octubre de 1986, para orar por la paz ha sido un gesto que indica el deseo de que las religiones están llamadas a trabajar juntas por la paz[2]. Pues

---

[1] Este tema ha sido tratado más ampliamente en mis libros *El futuro del diálogo interreligioso. Del diálogo al encuentro*, Ed. Acción Cultural Cristiana, Salamanca 2005, 113-123; *La Teología del siglo XXI. Hacia una teología en diálogo*, PPC, Madrid 2009, 173-186.

[2] El 24 de enero de 2002 invitó Juan Pablo II por segunda vez a Asís a los representantes de todas las religiones para rezar de nuevo por la paz.

«no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones. No habrá diálogo entre las religiones si no se investigan los fundamentos de las religiones»[3] (Hans Küng).

Sabemos que existe entre la *Umma* musulmana quienes han demonizado el mundo Occidental, el continente europeo y los Estados Unidos como el gran Satán. También existen políticos que tras el atentado del 11S y el 11M parecen estar demonizando al Islam, presentando a los musulmanes como intrínsecamente violentos, amantes de la xenofobia, y como una amenaza para la civilización moderna, ignorando el hecho de que la gran mayoría de los musulmanes rechazan y denuncian la violencia contra los inocentes. Aquí nos estamos refiriendo a la ideología propagandista de un politólogo como Huntington que en su obra *«El choque de civilizaciones y la reconstrucción del orden mundial»*, sostiene que la fuente esencial de conflicto en este mundo nuevo no será fundamentalmente económica. Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente predominante del conflicto serán de tipo cultural. El choque de civilizaciones dominará la política mundial. En este choque, Occidente debe mantener su superioridad tecnológica y militar sobre China y los países islámicos. La supervivencia de Occidente depende de que los estadounidenses reafirmen su identidad occidental y de que los occidentales acepten su civilización como única y universal. Lo que exige a éstos unirse para preservar dicha civilización frente a los ataques procedentes de sociedades no occidentales. Para Huntington el Islam constituye una amenaza para Occidente, para su estabilidad política, para su modelo económico neoliberal, para su identidad cultural. Incluso va todavía más lejos y señala al Islam como la civilización menos tolerante de las religiones monoteístas[4].

Pues bien, sostengo que este tipo de mentalidad maniquea y demoníaca, que carga en uno todo el mal y que justifica tanto las

---

[3] H. Küng, *El Islam. Historia, presente, futuro*, Trotta, Madrid 2006, 9.

[4] S. Huntington, *The Clash of Civilizations?*: Foreingn Affaire 72 (1993) 22-49 (trad. cast.: *¿Choque de civilizaciones?*, Tecnos, Madrid 2003).

acciones terroristas como una guerra de civilizaciones contra pueblos enteros, debe ser rechazada tanto por cristianos como por musulmanes.

Y para terminar este apartado, quiero señalar que esta situación hace releer de otra forma los diez mandamientos, de manera especial el de no matarás, el no codiciarás los bienes ajenos, el no tomar el nombre de Dios en vano, haciéndose ídolos, el no mentirás, encubriendo la verdad con la injusticia. Consciente de que Dios es un misterio y de que cualquier atributo no dice todo lo que Dios es en sí, sin embargo sí sabemos que Dios ama la vida, es el Dios de la Vida.

En esta línea, afirma Jon Sobrino: «En nuestra opinión, y más allá de aceptar formulaciones y creencias concretas –a lo que son propensas las religiones–, hay que hurgar en el corazón humano para ver si allí resuenan esas palabras de compasión y misericordia hacia los débiles y si en el acoger ese resonar, encontramos todos el camino para ser humanos. Ello no impide que haya diversidad de cultos y oraciones, diversas escrituras y lugares santos; sólo quiero recalcar que lo verdaderamente santo está en la compasión y misericordia hacia el débil. Y ésa es la verdadera línea divisoria en el mundo. No las religiones y su diversidad, sino la misericordia para con el débil, que para los creyentes es la esencia de Dios»[5].

1.2. El giro copernicano del Concilio Vaticano II. La necesidad del diálogo interreligioso

Como hemos recordado más arriba, para el 2012 vamos a conmemorar el 50º aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II. Sin lugar a duda, este Concilio ha sido el acontecimiento más importante de la Iglesia del siglo pasado. En la mente del beato Juan XXIII tres eran los puntos clave de todo el concilio: el diálogo con el mundo, el ecumenismo y la opción, no exclusiva, pero sí preferen-

[5] J. SOBRINO, *Redención del terrorismo. Reflexiones desde el Salvador*: Sal Terrae 89/10 (noviembre 2001) 859-872, aquí p. 860.

cial por los pobres.

A partir del reconocimiento de la presencia de valores salvíficos en otras confesiones cristianas, se produjo una apertura hacia el judaísmo en otras confesiones cristianas y una comprensión distinta de las grandes religiones de la humanidad. Este hecho va a marcar un hito en la historia de la Iglesia porque por primera vez se va a dedicar un esquema propio al tema del diálogo con las otras religiones. Nos referimos a la Declaración *Nostra Aetate* (NA), promulgada por Pablo VI el 28 de octubre de 1965, poniendo fin a una agitada discusión. Esta declaración fue aprobada con 2221 votos a favor, 88 en contra y 2 abstenciones[6].

El Concilio Vaticano II puso fin a una cierta visión negativa del cristianismo y de la Iglesia con relación a otras religiones. Quiero hacer alusión a aquel decreto del concilio de Florencia en 1442:

> *«Del modo más firme sostenemos, y de ninguna manera dudamos, que no sólo todos los paganos, sino también los judíos, y todos los herejes y cismáticos que mueran fuera de la Iglesia Católica, irán al fuego eterno preparado para el demonio y sus ángeles»*[7].

Por el contrario el Vaticano II en la Nostra Aetate afirmaba en tono más evangélico lo siguiente:

> *«La Iglesia católica no rechaza nada de lo que estas religiones hay de santo y verdadero. Considera con sincero respeto los modos de obrar y vivir, los preceptos y doctrinas, que, por más que discrepen en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces refleja un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres. Por consiguiente, exhorta a sus hijos a que, con prudencia y caridad, mediante el diálogo y colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la*

---

[6] Para un análisis de la historia y significado de este texto conciliar envío al trabajo de Jacques Vidal, «Nostra Aetate (Vaticano II)», en: P. Poupard (Dir), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987, 1288-1292.

[7] *De FIDE ad Petrum* 37, en PL 65, cols. 703-704. Aquí el Concilio de Florencia hace una clara referencia a la obra *De veritate praedestinationis* de Fulgencio de Ruspe (468-533).

fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socioculturales que en ellos existen» (NE 2).

Y con relación a nuestros hermanos los musulmanes afirma este Decreto:

«La Iglesia mira también con aprecio a los musulmanes, que adoran al único Dios, viviente y subsistente, misericordioso y todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, que habló a los hombres, a cuyos ocultos designios procuran someterse con toda el alma, como se sometió a Dios Abraham, a quien la fe islámica mira con complacencia. Veneran a Jesús como profeta, aunque no lo reconocen como Dios; honran a María, su Madre virginal, y a veces también la invocan devotamente. Esperan, además, el día del juicio, cuando Dios remunerará a todos los hombres resucitados. Por ello, aprecian la vida moral y honran a Dios, sobre todo, con la oración, las limosnas y el ayuno.

»Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren sinceramente una mutua comprensión, defiendan y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y libertad para todos los hombres» (NE 3)[8].

2. La opción teocéntrica por las víctimas: un desafío común para musulmanes y cristianos

En 1991 el Secretariado por los no cristianos publicó con motivo del 25 aniversario de la proclamación de la Declaración *Nostra*

[8] También el número 16 de la Constitución *Lumen Gentium* hace alusión explícita a los musulmanes: «(…) "El designio de salvación abarca también a los que reconocen al Creador, entre los cuales están en primer lugar los musulmanes, que confesando adherirse a la fe de Abraham, adoran con nosotros a un Dios único, misericordioso, que juzgará a los hombres en el día postrero"». Para el tema del Magisterio de la Iglesia y el Islam a partir del Vaticano II, envío a la obra de Christian W. Troll, *Dialogar desde la diferencia. Cómo orientarse en las relaciones entre cristianos y musulmanes*, Sal Terrae, Santander 2010, especialmente pp. 223-246.

Aetate, un documento titulado «Diálogo y anuncio»[9] (DA) en el que señala cuatro formas de todo diálogo interreligioso:

a) **El diálogo de la vida**, en el que las personas se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo sus alegrías y penas, sus problemas y preocupaciones humanas.

b) **El diálogo de las obras**, en el que los cristianos y las restantes personas colaboran con vistas al desarrollo integral y la libertad de la gente.

c) **El diálogo de la experiencia religiosa**, donde las personas enraizadas en sus propias tradiciones religiosas comparten sus riquezas espirituales, por ejemplo en lo que se refiere a la oración y la contemplación, la fe y las vías de búsqueda de Dios.

d) **Finalmente el diálogo de los intercambios teológicos**, en donde los expertos buscan profundizar la comprensión de sus respectivas herencias religiosas y apreciar recíprocamente sus propios valores espirituales[10].

Sabiendo que las cuatro dimensiones del diálogo interreligioso se interrelacionan y todas son necesarias, sin embargo en este apartado me voy a detener en la segunda, es decir, en el diálogo y el compromiso con las obras.

Sobre el compromiso con las obras ya hicimos alusión cuando citábamos el n. 3 de la Declaración *Nostra Aetate*, en concreto al final de este número decía así: *«Si en transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren sinceramente una mutua comprensión, defiendan y promuevan unidos* ***la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres»***.

---

[9] Pontificio Consejo para el Diálogo y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Diálogo y anuncio. Instrucción sobre el anuncio del evangelio y el diálogo interreligioso*, 19 de mayo de 1991: AAS (1992) 414-446.

[10] Ibíd., DA, n. 42.

2.1. Saber ver, para servir con autenticidad

Toda persona que desee encarnarse en los problemas reales de la sociedad será necesario que aprenda a ver y también a ponerse en el sitio adecuado par ver la realidad. Esto deseo ilustrarlo con un pasaje bíblico tomado del capítulo 12 de Marcos, en el que nos narra el episodio del óbolo de la viuda: «Jesús se sentó frente al arca del Tesoro y miraba cómo echaba la gente monedas en el arca del Tesoro» (Mc 12,41). No nos detenemos en el sentido claro y hermoso de la limosna pequeña que el Señor valora tanto. Más bien subrayamos que Jesús se sentó frente al arca del Tesoro. Se sienta y simplemente comienza a ver. Si queremos servir lo primero que debemos hacer es saber ver. Lo que vemos depende de dónde nos coloquemos. ¿Creemos que los pobres y las víctimas de hoy están ahí presentes porque algunas personas intentan o intentamos hablar mucho de ellas, o es porque son una realidad masiva e impostergable?

Y sin embargo, sabemos que también es posible escoger un lugar de nuestras ciudades que impidan ver la realidad de pobreza. Por lo tanto, saber ver y escuchar como condición para servir con autenticidad.

Pero, ¿qué realidad existe?

La realidad es que en Occidente está más preocupada por los 300 millones de personas obesas que por los 842 millones que, según Naciones Unidas, literalmente mueren de hambre[11]. Hoy en día se desembolsa por la adquisición de un jugador de fútbol la cuarta parte del presupuesto nacional del Chad, y tres seres humanos –los más ricos– disponen de los mismos recursos que 600 millones de seres humanos –los más pobres.

En España hay 8,5 millones de pobres. El 44% de estos pobres tienen menos de 25 años. 2 millones viven por debajo del umbral de

---

[11] J. LAGUNA, *Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad. Hoja de ruta samaritana para otro mundo posible*: Cuadernos Cristianismo i Justícia, n. 172, Barcelona 2011, 10.

la pobreza, según denuncia Cáritas[12].

En África es donde más guerras hay en el mundo, pero en realidad en este continente, que Luis de Sebastián ha definido como «pecado de Europa»[13], no se fabrica una sola arma: éstas se venden desde Europa, especialmente desde España, que detrás de Estados Unidos, es el segundo país del mundo que más munición vende a África. En nuestro país en el 2009, el gasto militar ha sido de 18.609 millones de euros[14].

¿Cómo es posible que en el mundo haya tantos conocimientos acumulados y no sepa que al año mueren de hambre alrededor de 40 millones de personas?

Todo esto nos lleva a afirmar que la única salida que nos queda a cristianos y a musulmanes, si no queremos caer en el cinismo y si queremos dar concreción histórica a nuestros temas fundamentales, es tomar como punto de partida la situación de dominio y dependencia de dos tercios de la humanidad, con sus cuarenta millones de muertos anuales por hambre y desnutrición.

2.2. Juzgar la realidad a la luz del Dios en quien creemos

2.1.2. En la tradición judeo-cristiana

Desde los textos veterotestamentarios, comprendemos que Dios se manifiesta en la historia, y no sólo eso, sino que la orienta en el sentido del establecimiento de la justicia y el derecho. Es un Dios que se pone del lado del más débil, del pobre, y lo libera de la esclavitud y de la opresión. Conocer a Dios es obrar la justicia. Hay

---

[12] Tomo estos datos del artículo de J.R. de Espinola, *La desigualdad económica en España*: Razón y Fe 1299 (enero 2007) 23-36.

[13] L. de Sebastián, *África pecado de Europa*, Trotta, Madrid 2007.

[14] A. Olivares, *El mundo en que vivimos. Crisis, causas, consecuencias*, en: B. Iñarra, M. Pares, D. Velasco y otros, *El Cristianismo ante la crisis económica*, XXIX Congreso de Teología (3 al 6 de septiembre de 2009), Centro Evangelio y Liberación, Madrid 2009, 21-36.

una estrecha relación entre Dios y el prójimo. Despreciar al prójimo, explotar al jornalero humilde y pobre, no pagar el salario a su tiempo es ofender a Dios (cfr. Pr 14,21; Dt 24, 14-15; Ex 22,21-23). «Quien se burla de un pobre, ultraja a su Hacedor» (Pr 17,5).

En esta misma línea se sitúa también el Nuevo Testamento, pero con la novedad que es el mismo Dios en el misterio de la encarnación de Jesús de Nazaret quien se identifica en la carne con los excluidos de todos los tiempos. Nos detenemos especialmente en el texto de Mateo 25,31-46[15]. Este pasaje viene denominándose como la parábola del juicio final. Este texto plantea los siguientes interrogantes: ¿Quiénes son las naciones juzgadas por el Hijo del hombre?, ¿quiénes son los hermanos más pequeños en quien Jesucristo se identifica?

Según los análisis de algunos biblistas han existido tres líneas de interpretación:

a) La primera línea defiende que se trata de un juicio a todos los hombres cristianos y no cristianos, según el amor al prójimo, en particular al necesitado.
b) La segunda línea ve aquí más bien, un juicio a los cristianos en función de su comportamiento hacia los miembros más desfavorecidos de la propia comunidad (esa fue la interpretación de Orígenes y Martín Lutero).
c) Finalmente, una minoría piensa que estamos ante un juicio a los paganos basado en su actitud hacia los cristianos.

De estas tres interpretaciones, la mayoría de los autores siguen la primera interpretación, es decir, se trata del juicio a todos, hombres y mujeres cristianos y no cristianos, según el amor al prójimo, en particular al más necesitado.

---

[15] Para la interpretación de este texto seguimos los trabajos de J.C. INGELAERE, *La parabole du jugement dernier (Mt 25,31-45)*: RHPR (1970) 23-60; E. BRANDENBURGER, *Die geringsten Brüder. Untersuchung zu Matthäus 25,31-46*, Stuttgart 1980; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46)*, Sígueme, Salamanca 1984.

Finalmente, no desearía pasar por alto la interpretación de san Agustín de este texto del juicio final y que, sin lugar a dudas es de enorme actualidad. Decía así: *«Si ha de ir al fuego eterno aquél a quien Cristo diga: "Estuve desnudo y no me vestiste, ¿qué lugar habrá en el fuego eterno para aquel al que le ha de decir: Estaba vestido y tú me despojaste?"»*[16].

Porque de eso se trata en realidad en la sociedad contemporánea, no sólo no vestir al desnudo, acoger al emigrante, visitar al preso, sino de desnudar abusiva y violentamente a los excluidos, de despojar de lo que legítimamente pertenece a todos, y no sólo a unos pocos.

2.2.2. Desde el Islam

El Islam nace en el siglo VII después de Cristo[17]. En ese tiempo, el mundo oriental estaba dominado por la continua y agotadora lucha entre los dos grandes imperios: el cristiano de Bizancio y el persa, de religión Zoroástrica, que tenía su capital en Ctesifone, cerca de la actual Bagdad.

Mahoma, su profeta, nace el año 570 en La Meca, poco antes de su nacimiento ya había perdido a su padre y perdió también a su madre cuando era todavía niño. Por eso, fue adoptado, primero, por su abuelo y, más tarde, por su tío, miembros de la importante tribu de Quraysh. Más adelante, entró al servicio de Khadija, una rica viuda dedicada al comercio. Con ella se casó un poco después. Mahoma tenía 25 años cuando se casó con Khadija, que andaba por los 40. A la edad de 40 años, en el 610, como consecuencia de

---

[16] Citado por G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, CEP, Lima 1992, 96.

[17] Para un análisis amplio sobre los orígenes y el conocimiento del Islam envío a los siguientes estudios: A. Elorza, *Los dos mensajes del Islam. Razón y violencia en la tradición islámica*, Ediciones B, Barcelona 2008; Nasr Hanid Abu Zayd y Hilal Sezgin, *El Corán y el futuro del islam*, Herder, Barcelona 2009; Centro di Studi sull´Ecumenismo, *Cien preguntas sobre el Islam. Una entrevista a Samir Khalil Samir realizada por Giorgio Paolucci y Camilla Eid*, Encuentro, Madrid 2003.

un período de retiro solitario en las montañas, Mahoma vive una intensa experiencia mística y decide dedicar su vida a la tarea de dar a conocer a todos el Dios único.

Mahoma no olvidará esa infancia de huérfano pobre, verá en ella una exhortación divina a la atención al pobre, que el Corán convertirá en uno de los pilares de la religión musulmana. En la sura 93 hace alusión a este hecho:

> *«Juro por la mañana, por la noche, cuando las tinieblas espesan, tu Señor no te ha olvidado, no te ha tomado odio. La vida futura vale más para ti que la vida presente. Dios te concederá bienes y quedarás satisfecho. ¿No eras huérfano y no te han acogido? Te ha hallado extraviado y te ha guiado. Te ha hallado pobre y te ha enriquecido. No emplees la violencia con el huérfano. Guárdate de rechazar al mendigo. Cuenta más bien los beneficios de tu Señor».*

Son tres los principios que dan identidad al Islam y que son un reto para los cristianos y demás fieles de otras religiones:

a) Sólo Dios es dueño.

b) Sólo Dios ordena.

c) Sólo Dios sabe.

Estos principios permiten relativizar todo haber, todo poder y todo saber.

Paso ahora a explicar los tres principios:

a) *Sólo Dios es dueño*. «Todo lo que hay en los cielos y en la tierra pertenecen a Dios» afirma el Corán (Sura 2, 116-284); Sura 3, 109). El hombre, su califica en la tierra, está encargado de administrar esta propiedad de Dios. El hombre, administrador responsable de la propiedad de Dios, no puede disponer de ella a su antojo, no puede destruirla a su capricho.

b) *Sólo Dios ordena*. El profeta Mahoma fundó en Medina una comunidad de naturaleza radicalmente distinta, no se funda en la sangre y la raza, ni en la posesión de un territorio, ni en relaciones comerciales, ni siquiera en una cultura o historia común,

en una palabra, en nada que venga del pasado y su herencia; se fundamenta exclusivamente en la fe, en esta respuesta incondicional a la llamada de Dios, de la que Abraham nos ha dejado un ejemplo perenne.

c) *Sólo Dios sabe*. Con este principio se excluye la pretensión faraónica de usurpar la omnipotencia de Dios y la ilusión de poseer una ciencia acabada que abarcarse el conocimiento de las causas primeras y de los fines últimos. El ejemplo de la universidad musulmana de Córdoba en el siglo X constituye, desde este punto de vista, un modelo cuyo espíritu hay que reavivar para que nuestro tiempo las ciencias se desarrollen de manera que no estén al servicio de la destrucción del hombre sino al de su pleno desarrollo especialmente a favor de los más desfavorecidos.

Por último recordar que son **cinco los pilares** que fundamentan la práctica del Islam.

El primero es **la Sahara**, la profesión de fe: «No hay más Dios que Alá y Mahoma es su enviado». En esta profesión, el musulmán afirma su adhesión al último mensaje revelado por el Dios Uno al profeta Mahoma. Expresa su convicción de que la historia tiene un sentido y de que Dios, después de haber dado los mensajes a Moisés y a Jesús, se reveló a Mahoma, su último enviado.

El segundo, es la **Salat** (la oración), que da sentido a cada jornada y la marca con la evocación del Dios único.

El tercero, es la **Zakat** que algunos traducen como «impuesto social purificador». Dar su dinero para los necesitados es un acto religioso que inscribe al donante en una relación de reconocimiento hacia Dios –nuestro dinero no nos pertenece- y de solidaridad porque lo que tenemos es para compartir.

El cuarto es el ayuno **del Ramadán**, que es una ruptura de un mes con relación a la vida normal. Desde la salida del sol hasta el ocaso, los musulmanes se abstienen de cualquier relación sexual. Es el mes en el que pueden expresar físicamente su voluntad de servir sólo a Alá y sentir también en su carne lo que desgraciadamente

muchos hambrientos sufren cada día.

En breve, diremos que en Ramadán el acento se pone en el ejercicio de la voluntad y la obediencia a Dios, en la acción de gracias por el don del Corán, en la proximidad de Dios, en la fraternidad musulmana, en el sentido de los pobres, en la purificación espiritual[18].

El quinto y último pilar es el **Hayy**, el peregrinaje una vez en su vida a la Kaaba –el santuario sagrado– en La Meca. Obligatorio una vez en la vida para todo musulmán adulto libre, que tenga recursos necesarios para el viaje y para el mantenimiento de los suyos durante su ausencia, y con la condición de que el camino sea seguro (ni guerras, ni bandidos…). La gran peregrinación o Hayy ha marcado profundamente a la sociedad musulmana.

El sentido de esos cinco pilares es claro. Se trata de inscribir en la vida personal, comunitaria y mundial, una orientación liberadora. Profesar la unicidad de Alá y la misión sólo a él es reconocer que nadie debe convertirse en esclavo de otro hombre o de un bien de este mundo. Es, pues, afirmar su libertad frente a todo lo que tiene el universo y la igualdad de todos ante Dios.

3. ¿Qué podemos hacer? El compromiso por crear la cultura de la paz

Aunque ya hemos hecho alusión más arriba, al recordar el séptimo aniversario del 11M, creo muy importante detenernos más detalladamente en uno de los objetivos, el principal, que da sentido al diálogo interreligioso: el compromiso por crear una cultura de la paz, el permitir a las personas poder vivir en armonía y en paz, a pesar de las diferencias.

El Corán afirma que aquellos que entran en el paraíso «no es-

---

[18] Cf. J. JOMIER, *Para conocer el Islam*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1998, 64.

cucharán allí ningún discurso vano, sino solamente: «Paz» (Sura 19,62)[19], y Jesús prometió a sus discípulos una paz que no es de este mundo (cfr. Jn 20,19-21).

Somos conscientes que estamos lejos de esta meta, pero más que dejarlo por imposible de realizar, deberíamos comprometernos por crear ya aquí una cultura de la paz.

A veces se dice que las religiones han sido la causa de muchos conflictos y guerras. Y en este sentido tenemos que dar razón al filósofo judío Martín Buber que decía que *«Dios es la palabra más vilipendiada de todas las palabras humanas. Las generaciones humanas, con sus patriotismos religiosos, han desgarrado esta palabra. Han matado y se han dejado matar por ella. Esta palabra lleva sus huellas dactilares y su sangre. Se asesinan unos a otros y dicen lo hacemos en nombre de Dios. Debemos respetar a los que prohíben esta palabra, porque se rebelan contra la injusticia y los excesos que con tanta facilidad se cometen con una supuesta autorización de Dios»*[20].

Pero hay que ser objetivos y decir que no todos conflictos han sido o son por motivos religiosos. Hace unos días me decía un amigo que en su visita a Nigeria, en concreto a Kaduna, una ciudad que ha sufrido tanta violencia a causa de las diferencias religiosas, un grupo de cristianos y musulmanes colaboran para educar a la resolución de los conflictos.

3. 1. Obstáculos que dificultan la paz

Sabemos que existen obstáculos ya sea de actitudes internas como factores externos que dificultan la paz. El teólogo Michael L. Fitzgerald señala como actitudes internas las siguientes:

- La **autosuficiencia**, es decir la de creernos que no tenemos nada

---

[19] M.L. Fitzgerald, *Cristiani e musulmani insieme: per creare una cultura di pace*, en *Dialogo interreligioso. Il punto di vista cattolico*, Sal Paolo, Milano 2007.

[20] Citado por J.J. Tamayo, *Islam. Cultura, religión y política*, Trotta, Madrid 2009, 316.

que aprender de los otros.

- Otra actitud es el **miedo**, que nace de una falta de conocimiento, que impide toda verdadera discusión.
- Otro obstáculo es la **falta de libertad** para ejercer la propia religión. Especialmente en países en donde una determinada religión es una minoría. Y lo que importa no es la apariencia de libertad, sino la verdadera libertad.

3.2. Actitudes que favorecen de la paz

En cuanto a las actitudes positivas que ayudan a crear una cultura de la paz es la curiosidad. Así como el niño, con sana curiosidad quiere saber siempre el por qué de las cosas, ¿no debería darse esa misma curiosidad por nuestros vecinos que son diferentes a nosotros? Preguntarnos, ¿por qué no rezan como nosotros? ¿cómo oran? ¿por qué celebran tal fiesta? ¿cómo celebran?

Tal curiosidad puede llevarnos a una actitud de respeto, cuando los valores de otra religión se hacen más claros. El respeto nos puede llevar a la admiración. Así hay actitudes en la vida y el culto de los musulmanes que provocan admiración: la importancia de la familia, de la oración, el ayuno y la limosna.

Otra actitud es la **solidaridad**, una disponibilidad para dar y recibir ayuda, y el deseo de trabajar juntos por el interés de la humanidad. Esto puede llevar a crear y fundar asociaciones que unan a cristianos y musulmanes en un compromiso por ejemplo por atender y ayudar a personas discapacitadas.

3.3. Los pilares de la paz

El papa Juan XXIII escribía en su encíclica *Pacem in Terris* de 1963 que el primer pilar es la «verdad». Pero también añade que junto a la verdad existen los pilares de la justicia, el amor y la libertad. Estos pilares fueron recordados por Juan Pablo II en su mensaje con motivo de la Jornada mundial por la paz de 2003.

La **verdad** será fundamento de la paz, si cada individuo con honestidad toma conciencia, además de sus derechos, también sus propios deberes frente a los otros.

La **justicia** edificará la paz, si cada uno respeta los derechos de los otros y si cumple los deberes propios frente a los otros.

El **amor** será fruto de paz, si las personas sentimos las necesidades de los otros como las propias.

Finalmente, la **libertad** alimentará la paz y la hará fructificar en la medida que las personas seguirán la razón y asumirán con coraje la responsabilidad de las propias acciones.

Juan Pablo II en su mensaje de la Jornada Mundial por la paz de 2002 habló de dos pilares para la paz: la justicia y el perdón. Y ello porque la justicia humana es siempre imperfecta y tiene necesidad de ser completada con el perdón.

3.4. La paz en el Corán (Salaam y Al-hal)

Al-lah es invocado en el Corán como el Muy Misericordioso, el más Generoso, Compasivo, Clemente, Sabio, Protector de los Pobres etc… Al-lah se le define como «la Paz, quien da Seguridad, el Custodio» (Sura 69,22)[21].

Hay un imperativo coránico que manda hacer el bien y no sembrar el mal: «Haz el bien a los demás como Dios ha hecho el bien contigo; y no quieras sembrar el mal en la tierra, pues ciertamente, Dios no ama a los que siembran el mal» (Sura 28,77).

El Corán deja bien claro que no es igual obrar bien que obrar

---

[21] Envío a los trabajos de X. Pikaza – A. Aya (Dirs), *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2009, especialmente la voz *Paz*, pp. 842-848, aquí 847-848 para la visión de la paz en el Islam; E. Borreguero, *Paz y violencia en el Islam*, en: J.J. Tamayo (Dir.), *10 palabras clave sobre paz y violencia en las religiones*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, 135-158.

mal, pide tener paciencia y responder al mal con el bien, más aún, con algo que sea mejor (Sura 13,22; 23,96; 28,54), hasta el punto de que la persona enemiga se convierta en «verdadero amigo» (Sura 41,34).

El Corán llama a perdonar a los enemigos y a renunciar a la venganza:

> *«Recordad que un intento de resabiarse de un mal puede convertirse, a su vez, en un mal. Así, pues, quien perdone a su enemigo y haga las paces con él, recibirá su recompensa de Dios, pues ciertamente él no ama a los malhechores»* (Sura 42,40).

Es verdad que hay textos en los que Al-lah permite –e incluso manda– a los creyentes combatir. Eso sucedió tras la emigración de Muhammad a Medina, cuando la comunidad es objeto de agresiones injustas y debe defenderse (cfr. Sura 22,39-40).

El Corán, por tanto, permite combatir en legítima defensa, pero una vez que cese la opresión y se respete la adoración a Dios, hay que dar por terminadas todas las hostilidades (cfr. Sura 2,193)[22].

3.5. La propuesta de Jesús de Nazaret: «felices los que trabajan por la paz»

En el sermón de la Montaña (las Bienaventuranzas), que constituye el núcleo ético del cristianismo, Jesús de Nazaret se distancia

---

[22] J.J. TAMAYO, *Islam. Cultura, religión y política*, *o. c.*, pp. 317-320. Conviene aclarar que es incorrecto traducir Yihad por guerra santa. Su verdadero significado es el esfuerzo que hay que realizar para alcanzar un fin. Es el esfuerzo en el camino de Dios en el sentido de un esfuerzo para hacer reinar los derechos de Dios. El teólogo americano Thomas Michel afirma que Yihad es un bello concepto espiritual que significa que cumplir con la voluntad de Dios no es una cosa fácil, es una lucha en la que hay que hacer sacrificios y controlar las bajas pasiones, la venganza, la pereza, la ira. Es una lucha que dura toda la vida. Y los musulmanes, además, tienen que luchar en contra de la injusticia y de la opresión. A veces esta lucha puede implicar el uso de la violencia, pero es lo más infrecuente. Es un error pensar que los musulmanes, en base a creencias religiosas, están obligados a tomar las armas y a actuar de manera violenta.

de los correligionarios que vinculaban a Yahvé con la violencia y declara felices a los que trabajan por la paz porque ellos serán llamados «hijos de Dios» (Mt 5,9). La paz y la no violencia activa son el principal legado que deja a sus seguidores[23]. Ahora bien, su ideal de paz y su práctica de la no-violencia nada tiene que ver con la sumisión al poder o con la aceptación resignada ante la injusticia del sistema religioso y político. Tiene carácter activo, crítico y alternativo. Jesús no rehuye el conflicto ni lo edulcora, sino que lo asume y lo canaliza por la vía de justicia.

La paz en el Nuevo Testamento no se reduce a la esfera privada, religiosa y metahistórica, sino que posee connotaciones sociopolíticas y cósmicas. La paz y la reconciliación que Jesús anuncia no encubren las contradicciones y los conflictos inherentes a la realidad histórica. Se formulan en un clima de violencia institucional a todos los niveles: político, cultural, religioso, social, económico. No se queda en la mera tolerancia, en la simple bondad, sino que se concreta históricamente en la denuncia de las causas de las divisiones y de las guerras, y se traduce en la opción por los pobres y en la lucha no violenta contra las estructuras opresoras.

Conclusión

A raíz del conflicto que se creó con la conferencia de Benedicto XVI en Ratisbona (Alemania)[24], posteriormente el papa ha aclara-

---

[23] Envío a la excelente obra de Xabier Pikaza, *El camino de la paz. Una visión cristiana*, Khaf, Madrid 2010.

[24] Benedicto XVI, *Fe, razón y universidad. Recuerdos y reflexiones*, en *Manuel II, Emperador, Diálogo con un musulmán*, Atera, Barcelona 2006, 81-100. La polémica que se originó con ciertas corrientes islámicas fue debida a que Benedicto XVI recordó el diálogo mantenido entre el emperador bizantino Manuel el Paleólogo y un desconocido intelectual persa. El emperador dirigiéndose a este último, le dijo: ***«Muéstrame también aquello que Mahoma ha traído de nuevo y encontrarás solamente cosas malvadas e inhumanas, como su directiva de difundir por medio de la espada la fe que él predicaba»***.

do el malentendido en su último libro «Luz del mundo»[25]. Dice así:

> *«Yo había concebido el discurso como una conferencia estrictamente académica, y así lo pronuncié, sin ser consciente de que un discurso papal no es interpretado en clave académica, sino política»*[26].

A continuación, Benedicto XVI hace mención de su visita a Turquía. (…) «Allí pude mostrar que tengo respeto por el Islam, que lo reconozco como una gran realidad religiosa con la que debemos estar en diálogo. De ese modo, a partir de esta controversia surgió un diálogo intenso. Ha quedado claro que el Islam debe aclarar dos cosas en el diálogo público: las cuestiones relativas a su relación con la violencia y con la razón. Ahora bien, ha sido un buen comienzo el hecho de que en sus propias filas se haya percibido que estas dos cuestiones necesitan y exigen una clarificación, y que con ello se haya iniciado también una reflexión interna entre los eruditos del Islam, que pasó a ser después una reflexión dialogada»[27].

Seguidamente, Ratzinger hace alusión a 138 eruditos islámicos y a una carta que escribieron donde manifiestan una invitación al diálogo con el cristianismo. Y sobre este tema el papa manifiesta que tuvo una muy buena conversación con el rey de Arabia Saudí.

«Sabemos –continúa el Benedicto XVI– que hoy nos encontramos en una lucha común. Tenemos en común, por una parte, la defensa de grandes valores religiosos– la fe en Dios y la obediencia a Dios, y, por otra parte, el tener que encontrar el lugar correcto en la modernidad. De estas cuestiones sabemos que se ocupan también las conversaciones con Consejo para el Diálogo Interreligioso. Aquí se trata de preguntas como: ¿qué significa tolerancia? ¿qué relación guardan entre sí verdad y tolerancia? Con ello se relaciona también la pregunta de si la tolerancia comprende asimismo el derecho a cambiar de religión. A los interlocutores islámicos les cues-

---

[25] BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Peter Seewald*, Herder, Barcelona 2010.

[26] Ibíd., p. 110.

[27] Ibíd., pp. 110-111.

ta reconocerlo. Según dicen, quien llega a la verdad, no puede ya retroceder»[28].

No podemos disolvernos unos a otros. Tiene que seguir existiendo la identidad de la religión respectiva. Pero, por otra parte, hay que hacer también el intento de entenderse.

El papa hace alusión a grandes sectores de África negra, en donde existe desde hace tiempo una buena y tolerante coexistencia entre el islam y el cristianismo. Argumenta que cuando recibe a los obispos de esos países, ellos relatan que existe simplemente una antigua costumbre de compartir unos la celebración de los otros. «En cualquier caso hemos de procurar, por lado, vivir y expresar vivamente la grandeza de nuestra fe, y, por otro lado, entender la herencia de los otros. Lo importante es encontrar lo común y, allí, donde sea posible, prestar en este mundo un servicio común»[29].

Finalmente, quiero terminar mi intervención con una breve anécdota:

> *«Una vez un rey quiso ofrecer a un místico musulmán un regalo soberbio. Era un par de tijeras de oro incrustadas de diamantes y otras piedras preciosas. El sufí se lo agradeció educadamente al rey, pero le dijo: "Vuestro gesto me conmueve. Pero desgraciadamente no puedo aceptar vuestro regalo. Las tijeras, en efecto, sirven para cortar, separar, dividir. Y toda mi vida y toda mi enseñanza están basadas en el acercamiento y la reconciliación, la reunión y la reunificación. Ofrecedme, más bien y para mayor alegría, una aguja, una simple aguja"»*[30].

Esto es lo que necesitamos musulmanes y cristianos en estos momentos de la historia, esa simple aguja que nos una en aras de un mayor compromiso por la paz y la justicia en favor de las víctimas y los pobres de nuestro mundo. Por eso, el encuentro entre Islam

---

[28] Ibíd., p. 112.

[29] Ibíd., p. 113.

[30] Citado por S. Keshavjee, *El Rey, el Sabio y el Bufón. El gran Torneo de las religiones*, Destino, Barcelona 1998, 104-105.

y cristianismo es inevitable y el diálogo absolutamente necesario. Muchas gracias.

JUAN PABLO GARCÍA MAESTRO, O.SS.T.
Instituto Superior de Pastoral y del San Pío X (UPSA-Madrid)

Resumen

¡El Islam, ese desconocido, un desconocido que asusta! Por más que se explique, por más que se ponga en perspectiva, por más que se discuta sobre él, la opacidad que lo rodea es total. Escasos son quienes logran percibir sus grandes líneas, sus doctrinas o su desarrollo histórico.

El futuro de la humanidad no puede construirse contra el Islam, ni al margen del Islam, sino en colaboración con él. En esta senda nos puso el Concilio Vaticano II en la Constitución *Lumen gentium* y en la declaración *Nostra Aetate*. Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren sinceramente una mutua comprensión, defiendan y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y libertad para todos los hombres. Por eso, el encuentro entre el Islam y el Cristianismo es inevitable y el diálogo absolutamente necesario.

Abstract

Islam, the unknown, a frightening unknown! However much it is explained, however much it is placed in perspective, however much it is discussed, the opacity which surrounds it is absolute. Very few succeed in perceiving its outlines, its doctrines or its historical development.

The future of humanity cannot be based on the rejection of Islam, nor by leaving it aside, but only in collaboration with it. It was along this path that Vatican II led us in the Constitution Lumen gentium and in the declaration Nostra Aetate. If, in the course of the centuries, many conflicts and enmities have arisen between Christians and Muslims, the sacred Council exhorts all of us to forget the past and search sincerely for mutual understanding, and defend and promote together social justice, moral

good, peace and liberty for all men. For this reason, the meeting of Islam and Christianity is inevitable and dialogue is absolutely necessary.

Vivir con y para el otro
Una lectura social de la segunda carta de Juan

El 22 de octubre de 2010 se otorgaba a Zygmunt Bauman, sociólogo conocido por sus teorías sobre la *modernidad líquida*, el premio Príncipe de Asturias de sociología. En su breve discurso aparecía una idea luminosa: «Es en un mundo donde la única certeza es la certeza de la incertidumbre, en el que estamos destinados a intentar, una y otra vez y siempre de forma inconclusa, comprendernos a nosotros mismos y comprender a los demás, destinados a comunicar y de ese modo, a vivir el uno *con* y *para* el otro». Cuando el lector del NT lee textos «humildes» como la poco relevante 2 Jn cree que algo de esto late en el fondo de este escrito del NT: la convicción profunda de que la propuesta de Jesús es, simplemente, una propuesta de humanidad destinada a hacer vivible el camino humano.

Otro sociólogo, recientemente fallecido, el inglés Tony Judt, trabaja en un ensayo póstumo una preocupación que le ha rondado los últimos años de su vida: cómo contribuir a llenar el vacío de sentido social que experimentan las generaciones jóvenes de los países desarrollados en estos últimos treinta años de la historia moderna. Lo formula con toda claridad: «¿Cómo podemos enmendar el haber educado a una generación obsesionada con la búsqueda de la riqueza e indiferente a tantas otras cosas? Quizá podríamos empezar recordándonos a nosotros mismos y a nuestros hijos que no siempre fue así. Pensar *economísticamente*, como llevamos haciendo treinta años, no es algo intrínseco a los seres humanos. Hubo un tiempo en que organizábamos nuestras vidas de otra forma» (*Algo va mal*, p. 50).

¿A qué otra forma se refiere? Un colega de Judt escribe al comentar su pensamiento: «Lo más asombroso de lo que escribe no es tanto el contenido cuanto la forma: afirma que le indigna nuestro conformismo político; defiende la necesidad de disentir de nuestra forma de pensar guiada por la economía, la urgencia de una vuel-

ta a la conversación pública imbuida de ética. Ya nadie habla así» (*Algo va mal*, p. 24). Esta «conversación pública imbuida de ética» es lo que nosotros denominamos «propuesta de humanidad» ya que una ética sin humanidad sería una contradicción y un formidable peligro. Quizá en la mera vuelta a lo básico de lo humano (la igualdad, la dignidad, la confianza) se halle el «secreto» del sentido, para las generaciones jóvenes y para la sociedad entera.

Por simple, por trillado, se puede pensar que un camino así no va a reportar beneficio alguno. Eso depende no tanto del pensamiento que se elabore, sino de la acción con la que se construya lo humano. No se trata tanto de pensar la ética, cuanto de vivirla. Pero habrá que comenzar por esas preguntas simples que apuntan a lo esencial como aquella de A. Cortina: «¿Qué nos hizo creer que el consumo sin límites es el camino más seguro hacia la felicidad?» (*Por una ética del consumo*, p. 63). Esta clase de cuestiones habrían de ayudarnos a suscitar un camino ético visible, tangible, evaluable.

¿Puede el pensamiento teológico, las religiones, la Biblia en nuestro caso, aportar algo a semejante problema histórico? Judt dice que no: «La visión ilustrada –con o sin Dios como primer motor y árbitro moral– ya no es convincente: necesitamos razones para escoger una política o un conjunto de políticas en vez de otras. Lo que nos falta es una narración moral: una descripción coherente que atribuya una finalidad a nuestros actos de forma que los trascienda» (*Algo va mal*, p. 175). Pero él también sostiene que «los seres humanos necesitamos un lenguaje en el que expresar nuestros instintos morales» (*Algo va mal*, p. 172). ¿Podría ser la Palabra un humilde lenguaje a la hora de expresar anhelos éticos?

Ahí vendría la lectura social de un texto bíblico: no se trata de hacer meras derivaciones de la Palabra leída, sino de servir a la causa de lo humano. La lectura social de la palabra pretende iluminar el imaginario básico de lo humano para llevarlo a terrenos de mayor profundidad. Este afán se inscribe en ese modo de las aportaciones modestas de las creencias que no desplazan al conocimiento, propiedad de todos, y menos todavía a la verdad, ésta sí propiedad uni-

versal de todo caminante en la historia. Por eso la lectura social no tiene pretensiones de superioridad. Simplemente quiere colaborar a hacer luz en las tinieblas que acompañan, en modo menos denso cada vez, el itinerario histórico de la persona.

Desde esta perspectiva leeremos 2 Jn. Esta carta pasa desapercibida y los comentarios básicos la despachan con frases como «la carta repite frases de la primera y presenta afinidades con el Evangelio de san Juan» (J. Mateos, *NT*, p. 1144) o «2 Jn es o bien un resumen de 1 Jn que se envía a otra comunidad, o bien una breve nota que da pie a 1 Jn» (J. O. Tuñí, *Escritos joánicos*, p. 176). Con ser esto verdad, habrá que decir que el anhelo de iluminación de lo humano cobra en este breve escrito matices peculiares que hacen del texto un valor interesante para el esclarecimiento de lo humano. 2 Jn es una auténtica carta (con autor, destinatario, saludo inicial y despedida). Es de notar que, aunque ciertamente ligado a 1 Jn por la temática cristológica y a 3 Jn por el asunto de la organización comunitaria (tema del *presbyteros*), la brevedad del texto no impide que tenga un núcleo doctrinal interesante. Las dificultades que tuvo para ser admitida en el Canon no merman su valor ideológico ni su inspiración. «Las circunstancias redaccionales de 2 y 3 Jn pueden ser sintomáticas de la situación histórica del círculo joánico en aquella época: el intento de autoafirmación entre el gnosticismo y la ortodoxia» (Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura*, p. 498).

1. Aproximación al texto

En primer lugar vamos a esbozar una lectura sincrónica del breve texto (13 versículos) para tratar de situarnos en el mensaje central de la carta. Leer sincrónicamente conlleva el riesgo de la subjetividad pero contiene la posibilidad de un acrecentamiento del sentido. La lectura sincrónica del texto, aún sin ignorar sus etapas de formación, parece estar postulada por el carácter normativo tradicionalmente reconocido a los escritos canónicos.

1) No echar a perder lo trabajado (v.8)

Como en las otras cartas católicas (St 5,11; 1P 5,10; 2P 3,17; 1Jn 2,18) el texto joánico hace una llamada a «no echar a perder lo trabajado» (*hina mê apolesête ha eirgasasthe*, v. 8a). La comunidad joánica es una realidad con una cierta configuración histórica (tema del *presbyteros*, 1,1) lo que indica que se lleva años en el tema del seguimiento cristiano. Todo ese trabajo corre el riesgo de venirse abajo por el abandono de la vivencia de la «carnalidad» de Jesús (tema central de la carta), por el abandono del lado humano de lo cristiano. También Pablo hacía parecidas advertencias a sus comunidades (1Co 15,2.14.58; Ga 2,2; 3,4; etc.).

Si la comunidad logra mantenerse en lo recibido y vivo recibirá la «recompensa plena», la paga cabal (*misthon plêrê*, v. 8b). Esa recompensa es una vida coherente en el seguimiento, una visión humanizadora y gozosa de la historia. Sin dudar del componente escatológico de tal «recompensa», en el tenor histórico de la carta, hay que pensar en una paga cabal dentro de la historia, una vida con sentido, un disfrute de los gozos del seguimiento con Jesús.

2) Jesús venido en carne mortal (v. 7)

Llegamos a la raíz del porqué humanizador que, posteriormente, se concretará en el amor de los unos a los otros. Ese porqué es la venida «en carne mortal» de Jesús Mesías (*en sarki*, v.7a). Un Mesías de «carne», de historia limitada, es una contradicción en los términos para el judaísmo espiritual y para las tendencias gnósticas y paleodocetistas de la época. Los escritos de Ignacio de Antioquia hacia el 110 muestran «que se había acentuado la devaluación de la persona de Jesús y que la cristología doceta había alcanzado una clara sistematización que todavía no tiene en las cartas joánicas y sus escritos» (Casa de la Biblia, *Comentario al NT*, p. 688). Pero se estaban incubando los planteamientos antedichos. El autor sale al paso de tales desviaciones con vigor: es preciso aceptar un mesianismo «carnal», histórico, con todas las consecuencias de quien ha sido, como decía Pablo, «uno de tantos» (Flp 2,7).

Quien no asume la carnalidad de Jesús es un «impostor y anticristo» (*Houtos estin ho planos kai ho antikhristos*, v. 7b). El texto trata a los impostores lo mismo que Jn 12,18s: son la señal de que estamos en tiempos decisivos, en momentos en que es preciso hacer una opción por el mesianismo pobre de Jesús. Se está hablando de la calidad del mesianismo de Jesús, de su pertenencia a la historia con todas las consecuencias, cuya negación vacía de sentido la vida cristiana. De nuevo hay que decir que el componente escatológico, siempre presente, no desplaza a la realidad histórica: la evidencia de los anticristos no solamente habla de que estamos en «días últimos», sino que aceptar la carnalidad de Jesús es lo que da sentido al seguimiento de hoy.

El que haya «muchos impostores» (*Polloi planoi*, v. 7a) está indicando el momento de desorientación que vive la comunidad, el peligro efectivo que acecha al grupo creyente. No es de extrañar que reaccionen, como luego veremos, en modos de exclusión (vv. 10-11). La identidad cristiana pasa en las primeras comunidades por la aceptación de una determinada concepción mesiánica de Jesús. Ése es el quid de la pertenencia a la comunidad y del sentido del seguimiento con Jesús.

3) Un amor mutuo (v. 5)

Llegamos al núcleo central de la catequesis joánica. Para él no queda duda: la aceptación de la carnalidad de Jesús se manifiesta claramente en el amor relacional, de «unos a otros» (*hina agapômen allêlous*, v. 5a). La cláusula testamentaria de Jn 13,34-35 lo muestra con claridad: «La expresión *en allêlous* de 35 parece indicar una reciprocidad en la que el amor es el marco que da sentido al grupo» (F. Aizpurúa, *To agagân allélous*, p. 36). Más aún, el amor recíproco desvela la correcta comprensión de la carnalidad de Jesús. Quien no entiende tal carnalidad, no ama y viceversa. La carnalidad asumida es el motor del amor recíproco, cosa que se predica de la relación con Jesús y de la relación con las personas.

El amor recíproco es para el autor, como para el Evangelio de

Juan (Jn 15,12), el mandamiento: toda la jungla mandamientos y preceptos, desde el decálogo de Moisés hasta el último de los preceptos elaborado por la mecánica religiosa judaica quedan resumidos y reducidos y englobados en el mandamiento del amor (Mt 22,36). Desde ahí se entiende que amar consista en «proceder conforme a sus mandamientos» (*hina peripatômen kata tas entolas autou*, v. 6a). Los «mandamientos», no lo olvidemos, son el mandamiento del amor. El verbo *peripateuô* indica la acción de hacer el mismo itinerario que otra persona, poner los pies donde los puso la persona que va delante. La imagen viene a desvelar los modos del seguimiento: es preciso amar en los mismos modos de amor que Jesús. El amor de Jesús, como dice Rm 5,6, ha sido «asimétrico»: ha amado cuando no se le podía devolver amor, cuando no había fuerzas en nosotros para agradecer tal amor. Ese amor asimétrico es la senda en que el seguidor habrá de ir poniendo sus pies.

El amor recíproco que procede de la comprensión de la carnalidad de Jesús y que vuelve a andar las sendas de aquel amor primero es el que, naturalmente, habría de «regir la conducta» del cristiano (*hina en autê peripatête*, v. 6b). El modo de proceder en el comportamiento cristiano ha de tener el rostro de una ética determinada, aquella que anhela y busca la creciente humanización, la carnalidad humanizada, de toda persona. Para el creyente en Jesús la norma de conducta no es principalmente la ley sino el amor.

Esta manera de pensar no es nueva, no se la inventa el autor, sino que viene «desde el principio» (*Eikhomen ap'arkhês*, v. 5a). Efectivamente, 1Jn 2,7-8 había dicho que el mandamiento del amor era, a la vez, antiguo y nuevo: antiguo en cuanto que procedía del mismo Jesús y nuevo en cuanto que era necesaria su constante actualización. Aquí, 2 Jn insiste en que es un mandamiento desde el principio, desde los inicios de la experiencia cristiana, desde la práctica del Jesús histórico. Por eso el cristiano no puede innovar a su manera, como lo hacen los protodocetas, sino que ha de ceñirse a lo ocurrido con Jesús: él ha hecho del amor su camino vital; lo mismo tendría que hacer el creyente con todas sus consecuencias históricas y sociales.

Todo este planteamiento se enraiza, según el autor, en el designio amoroso del mismo Dios. Por eso, el mandamiento es «el que el Padre nos dio» (*Kathôs entolên elabomen para tou patros*, v. 4b). Dios mismo está detrás del misterio de la carnalidad de Jesús y de sus comportamientos de amor. Dios mismo sostiene el camino de amor recíproco que elabora en la historia el seguidor de Jesús. Por lo mismo, desviarse del camino del amor recíproco es negar al Dios que está en su raíz (Jn 14,11). No se trata tanto de una negación ideológica, dogmática, cuanto relacional: negarse a caminar por sendas de amor es negar al Dios que ama a la historia.

4) Hay quien va demasiado lejos (v. 9)

Se refiere, sin duda, a los protodocetas que elaboran una doctrina mesiánica que corre el riesgo de despojar a Jesús de su «carne» y, con ello, de dejar sin efecto el mandamiento del amor como norma suprema de la comunidad creyente. Estos que «van demasiado lejos» (*Pas ho proagôn*, v. 9a) ceden ante las nuevas doctrinas que, en realidad, desvelan el miedo ancestral de entender lo divino en mezcla total con lo humano, con sus consecuencias y sus indudables riesgos.

El éxito está en el tema del «permanecer» (*Ho menôn*, v. 9b), espiritualidad ya conocida en el Evangelio de Juan (Jn 15,4-9). No se trata tanto en la vida cristiana de tal o cual confesión ideológica, sino del humilde seguir en adhesión a un Jesús que ama construyendo un camino vital de amor. Esta permanencia se verifica, como se ha dicho antes, en el amor relación, el amor en obras. Por ese baremo hay que medir la adhesión a Jesús. De modo que, indirectamente, como ocurría en 1 Jn, la acusación real a estos protodocetas espirituales que, al dejar de amar al otro, muestran la debilidad de su fe.

Por el contrario, quien permanece en la espiritualidad del amor recíproco dentro del marco de la historia, de la carne, «tiene al Padre y al Hijo» (*Houtos kai ton patera kai ton huion ekhei*, v. 9c), se halla inmerso en el mecanismo de la «gloria» (Jn 17,1-5), aquel que

dice que el Padre y Jesús han constituido con el creyente una familia, una alianza que nadie podrá destruir jamás (Jn 20,17). Ese es el fruto hondo del verdadero amor.

5) No les deis la bienvenida (v. 11)

Se comprende que la reacción ante estos que se propasan sea la exclusión. El cristianismo primitivo, perdido en el mar del paganismo y necesitado de tener claros sus perfiles comunitarios responde en modos excluyentes con aquellos que, por doctrina o comportamiento, se alejan de lo heredado de los primeros testigos. Es una reacción comprensible, aunque se podría haber reaccionado de modo diverso.

Lo primero que se ordena, más que aconsejar, es «no recibirlo en casa» (*Mê lambanete auton eis oikian*, v. 10), una actitud defensiva difícilmente compaginable con el mandamiento del amor del que antes se ha hecho el centro de la experiencia cristiana. Cuando se llega a comportamientos «domésticos» la espiritualidad del NT naufraga con frecuencia (como ocurre en Efesios y Colosenses). No se ha logrado la agilidad propia de la comprensión, el diálogo, el respeto y el perdón. El ideal del amor sigue siendo un «in fieri». No habría estado mal poder reconocerlo, al menos.

Y la segunda orientación es «no dar la bienvenida» (*Khairein autô mê legete*, v. 10.11). Quizá alude a misioneros itinerantes que son portadores de una doctrina de corte paleodocetista. Contradecir las normas elementales de la hospitalidad es, de salida, algo incompatible con el mandamiento del amor. El autor parece no percatarse de la contradicción que es negar el saludo como signo de la ruptura de la fraternidad.

2. Derivaciones

Leyendo desde una perspectiva social, este escrito, breve y de no muchas posibilidades ideológicas, ofrece interesantes campos de

reflexión.

1) La fidelidad a la historia como causa de gozo humano

Lo trabajado, el camino de la historia que los humanos llevamos recorriendo desde hace varios miles de años puede echarse a perder si la suma final de todo ese trabajo resulta negativa. Una visión negativa de la historia es nociva para el pensamiento humano. Las religiones, con frecuencia, han echado acíbar sobre las llagas de la historia concluyendo que ésta era un «valle de lágrimas». De ahí a forjar el «escape» de un cielo extrahistórico en donde se mitiguen los sufrimientos del ahora hay un paso. Pero esa construcción resulta altamente peligrosa porque empuja a la negación del presente y al aborrecimiento del pasado desvinculado a la persona de la construcción de un tiempo actual que propicie un caudal acrecentado de dicha.

W. Benjamin fue un pensador cuya genialidad consistió en extraer de los desechos de la historia materiales con los que construir un futuro que no fuera prolongación del presente. Una de sus famosas «Tesis sobre el concepto de la historia», la XIV se abre con esta frase: «La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un repleto de ahora» (R. Mate, *Medianoche en la historia*, p. 223). Trabajar para llenar de «ahora», de presente, de sentido el camino histórico es la manera de ahuyentar del camino histórico sus sombras y sus pesadumbres.

Benedicto XVI decía en la audiencia del 23 de diciembre de 2010: «La esperanza gozosa, característica de los días que preceden la Santa Navidad, es ciertamente la actitud fundamental del cristiano que desea vivir con fruto el renovado encuentro con Aquel que viene a habitar en medio de nosotros: Cristo Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre». Tener la esperanza gozosa como una «actitud fundamental» postula una visión de la historia positiva, apreciativa y disfrutante, en la dirección opuesta a la negativización y rechazo del camino histórico.

2) El reto de la humanización de las religiones

Asistimos hoy a un estallido religioso. «Una auténtica explosión de lo religioso y de nuevas religiones a partir de las anteriores, debida a muchos factores: desde el propio capitalismo desordenado, incomprensible, que supone la globalización y que es capaz de abatir sobre la gente fuertes castigos, hasta el vacío ideológico civil» (A. ORTEGA, *La fuerza de los pocos*, p. 203). Este fenómeno discurre parejo al fanatismo religioso de fuerte componente deshumanizador que abrasa el cerebro como ácido y que reduce la mente a la limitada visión del dogma. El fanatismo religioso está hoy aupado por la utilización de los medios de difusión que funcionan como altavoces globalizadores de las pretensiones religiosas. Las críticas al relativismo moral, a la formación de la sexualidad y a los símbolos religiosos no se ven exentas de contaminación fundamentalista.

Por eso, el gran reto de las religiones es trabajar su humanización, por ajeno que les resulte todo esto. Y la forma de hacerlo es por la vía de la ética. En la ética es preciso distinguir entre los fundamentos y los contenidos. «Respecto al fundamento, es evidente que la modernidad pretende poner punto final a la idea de que, o bien la moral se sustenta en un fundamento religioso, en un Dios o bien carece de fundamento… los contenidos derivados de una supuesta revelación divina y los derivados de la razón humana no son, a la postre, tan distintos, siempre que sepamos distinguir lo esencial de lo accesorio» (V. CAMPS, *Las religiones y la ética universal*, p. 100). Aquí radica uno de los grandes problemas: distinguir lo accesorio en materia moral, ya que, con frecuencia, eso accesorio se eleva a rango de principal, con lo que salta más allá de los límites de la razón. La humanización de la ética, la innegociabilidad de la dignidad humana y de la justicia, es lo que puede hacer que la ética se mantenga en parámetros asumibles por toda persona.

De aquí que el reto que plantea 2 Jn, aceptar la «carnalidad» de Jesús, el cauce histórico como necesario para la vivencia de la experiencia de seguimiento sea camino válido para una recuperación de la centralidad de lo cristiano. El gran reto de la fe cristiana

sigue siendo su capacidad de humanización. «El cristianismo y las instituciones en que realiza históricamente no tienen la finalidad de santificar a los fieles, sino de humanizar a las personas, a los seres humanos en general. En el cristianismo, por tanto, ha de prevalecer lo horizontal sobre lo vertical… nuestro seguimiento de Jesús solamente se puede realizar en lo horizontal de este mundo, con el que Dios se ha unido y se ha fundido; y en el que nació, vivió y murió Jesús» (J.M. Castillo, *La humanización de Dios*, p. 348). Creemos que con esta manera de pensar encaja la espiritualidad básica de 2 Jn.

3) Vivir con y para el otro

Al decir de Z. Bauman, esto es lo que hay detrás de los grandes velos con que los humanos ocultamos la historia, personal y social. Rasgar esos velos para descubrir que el sentido de lo humano es vivir con y para el otro constituye el éxito de la empresa humana. El mismo Bauman dice: «Si el amor es, por su propia naturaleza, una tendencia a unir los objetos de amor (una persona, un grupo de personas, una causa) en su lucha por realizarse, para ayudarlos en la lucha, para promover esa lucha y bendecir a los luchadores, 'amar' significa estar dispuesto a abandonar el interés por uno mismo a favor del objeto, convertir la propia felicidad en un reflejo, un efecto colateral de la felicidad del otro» (*El arte de la vida*, p. 53). Esta es la espiritualidad del «amor mutuo» que se halla en el núcleo de 2 Jn.

Este planteamiento exige un formidable cambio de perspectiva: se trata de ver la vida desde la realidad del otro, con los ojos del otro. Este éxodo de uno mismo hacia la realidad del otro marca la trayectoria histórica de la persona: si se da, se ama, y si no se da, no se ama. Puede pensar la persona que de esta manera su identidad, su ser más hondo entra en peligro. Todo lo contrario: la lógica del ordo amoris hace que el temor a una vida desde la mirada del otro se convierta en certeza de sentido. «El amor, la entrega y el compromiso con el otro, que es lo que consiste el amor, crea el único espacio donde se puede plantar cara seriamente a la intrincada dialéctica de la suerte y el destino» (Z. Bauman, *El arte de la vida*, p. 53).

Quizá uno de los mayores valores que subyacen en el fondo de este texto sea el de la reciprocidad asimétrica. Parece que a la persona le resulta harto difícil la posibilidad de amar sin verse correspondido en alguna medida. Es el imposible de aquel «amor sin esperanzas» del que habla L. Routrou. Desde aquí se plantea la posibilidad de un amor en asimetría, tal como es el caso de Jesús: ama aunque sea rechazado. La posibilidad de mantener la asimetría no hace relación, en ese caso, a la bondad o a la aquilatada moralidad de quien ama sino, más bien, a su capacidad de utopía, al vigor para mantener la certeza de un mundo nuevo «en el que habite la justicia» (2P 3,13). Ese mundo ha de alborear en la confianza de que toda persona puede ser objeto de amor, salvando la asimetría de las situaciones personales o sociales. El amor de Jesús es un amor asimétrico porque refleja la asimetría del mismo Dios, tal como ha quedado bellamente plasmado en la parábola del padre que persona siempre (Lc 15,11-32).

4) Miedo a los comportamientos carentes de ética

Los sistemas establecidos son muy puntillosos en temas de doctrina y funcionan en parámetros de miedo aterrador ante las posibles desviaciones doctrinales. En realidad, da la impresión de que el deterioro de la doctrina conlleva un deterioro del sistema que los sostiene. De ahí el irrefrenable temor. Pero esos mismos sistemas tienen manga ancha a la hora de calibrar comportamientos éticos en materia de economía, por ejemplo. Los dirigentes acuden a manifestaciones en que sus principios morales corren el riesgo de ser conculcados, pero no se les ve presentes en concentraciones a favor de la erradicación de la pobreza. Dicen que en el ámbito de su potestad no hay lugar para el error dogmático, pero no dudan en promover a cargos de relevancia a personas que han tenido un comportamiento económico muy cuestionable que ha dejado en situaciones de enorme dificultad económica a muchas familias.

¿Cómo revertir este comportamiento de manera que lo que verdaderamente se tema sea, más bien, el comportamiento ético que el

doctrinal? H. Küng en su proyecto de ética mundial esbozaba como uno de los fundamentos de tal ética: «Compromiso a favor de una cultura de la solidaridad y de un orden económico justo. Ante la imparable epidemia de corrupción en la economía y los partidos, e incluso en la ciencia y la medicina, en la "apropiación" sin escrúpulos y los delitos "de puertas adentro" urdidos hasta en altos niveles de dirección, ¿no es urgente recurrir a la regla que se encuentra en todas las tradiciones éticas y religiosas: "¡No robarás!" o, expresado positivamente hoy en día, "¡Compórtate de un modo justo y honesto!?"» (*Proyecto de una ética*, p. 120).

Esta ética básica es necesaria para entender que el mandamiento del amor es nuclear en la comunidad cristiana entendido como comportamiento ético, no tanto como planteamiento espiritual o doctrinal. Hablar de una espiritualidad encarnacional sin haber asimilado lo básico de la ética humana es muy difícil. Más aún: las espiritualidades religiosas habrían de vivir más en el desasosiego de lo humano: ¿cómo refleja una espiritualidad el valor central de lo humano? Esa es la gran pregunta ante la que los comportamientos ideológicos, dogmáticos, quedan en segundo término.

5) Contra toda exclusión

La lectura social del texto joánico que hacemos se aparta de su línea, como lo hacíamos en Efesios y Colosenses, a la hora de hacer aplicaciones concretas. El texto recurre a la exclusión ante quien «se propasa» en doctrinas cuestionables (tales como el gnosticismo, el paleodocetismo o similares). Aun comprendiendo las razones sociológicas que pueden llevar a una postura así, en base al principio del amor recíproco es preciso enarbolar la certeza de que la fe cristiana está, o debería estar, contra toda exclusión, tanto dentro como fuera de ella. El uso hasta la extenuación del camino del diálogo abriría puertas que, en principio, se consideran cerradas. Además, la abolición de la excomunión incluye una profunda autocrítica de los motivos que inducen a las autoridades en la aplicación de esa regla, ya que, con frecuencia, se esconden en esa decisión cuestiones que

nada tienen que ver con el Evangelio.

Los textos legislativos de la Iglesia católica mantienen vigente el tema de la excomunión (CDC 1324, CIC 1463). Una comunidad creyente que hace suyo como central el apostolado del amor recíproco ha de hacer un esfuerzo por abolir esta práctica, incluso aunque haya textos del NT (1Jn, 2Jn, Jud y el mismo Pablo) en los que se podría sustentar tal práctica. Además de su comprobada ineficacia, la trayectoria espiritual de la comunidad creyente deja ver en su praxis ordinaria que el camino del diálogo es mucho más eficaz para restaurar las heridas que, inevitablemente, se hacen los creyentes en su peregrinar histórico.

Finalmente, y dado que muchos de los excomulgados reflejan, al menos en sus palabras, la inconsistencia en que tienen el presunto castigo, esto habría de ser una razón más para tratar de encontrar otros cauces. «La excomunión para nosotros es una medalla de honor. Un símbolo de que nosotros estamos haciendo el trabajo de Dios,» dijo Bridget Mary Meehan, Obispo Catolica no afiliada al Vaticano. Este tipo de manifestaciones habría de llevar a repensar el tema, además de la citada espiritualidad del amor recíproco de la que se se pretende hacer el núcleo de la experiencia cristiana.

Conclusiones

Tras este recorrido del texto joánico, podemos concretar algunas conclusiones que apunten a una síntesis ideológica:

- La lectura de un texto como 2 Jn, aunque menor y humilde, habría de hacer brotar en el lector el gozo por el don y la tarea de la construcción de lo humano. El primer fruto espiritual del texto es el aprecio cálido y profundo del don de la humanidad.
- La concreción de lo humano en un camino ético es una garantía de verdad. El hacerlo en planteamientos ideológicos corre el riesgo de desvincularse del hecho histórico y vivir una ficción de amor.

- Es posible vivir la espiritualidad de la «carnalidad» de Jesús, del hecho histórico, no en confrontación con la dogmática sino en el gozo común de buscar, por caminos distintos, al Jesús vivo y acompañante de la historia humana.
- Una ética cristiana libre del fundamento religioso no carece de sentido porque, en ese caso, el Evangelio sería eficaz colaborador a lo básico de la ética común. El fondo del Evangelio y el de tal ética básica coinciden con facilidad.
- Las tareas de humanización son las tareas del amor histórico. Éste se «mide» bien por aquellas. Si no existieran, el vacío no lo pueden llenar las ideologías.
- La vivencia de una espiritualidad humanizadora ha de ser el dique contra cualquier exclusión religiosa o social. En esto damos un paso más que algunos de los escritos de NT, de 2 Jn en concreto.

Bibliografía de referencia

Aizpurúa, F., *To agapân allélous. Una lectura social de Jn 13,34-35*, Eset, Vitoria 2000.

Bauman, Z., *El arte de la vida*, Paidós, Barcelona 2009.

Camps, V., *Las religiones y la ética universal*, en Aa.Vv., *El cristianismo ante el siglo XXI. Una mirada nueva* (XIX Congreso de Teología 9-12 de setiembre de 1999), Evangelio y Liberación, Madrid 2000.

Casa de la Biblia, *Comentario al NT*, Verbo Divino, Estella ^{3}1997.

Castillo, J.M., *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*, Ed. Trotta, Madrid 2009.

Cortina, A., *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid ^{3}2003.

Judt, T., *Algo va mal*, Taurus, Madrid ^{3}2010.

Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid ^{6}2003.

Mate, R., Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de *Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Ma-

drid 2006.

ORTEGA, A., *La fuerza de los pocos*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2007.

TUÑÍ, J-O.–ALEGRE, X., *Escritos joánicos y cartas católicas*, Verbo Divino, Estella 1995.

VIELHAUER, PH., *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 1991.

FIDEL AIZPURÚA DONAZAR
Facultad de Teología. Vitoria-Gasteiz

Resumen

La 2 Jn es un texto que pasa desapercibido a los mismos exégetas que lo consideran un escueto y parcial resumen de 1 Jn. Sin embargo, se intuye en sus breves líneas la certeza de que los comportamientos éticos carecen de base sin el fundamento del amor. La vida en buena relación es el rostro elemental de ese amor. La encarnación de Jesús, su «venida en carne», se suma a la tarea común de construir una vida con y para el otro.

Abstract

2 Jn is a text which is passed over by exegetes themselves when they evaluate it as a brief and partial summary of 1 Jn. Nevertheless, the certainty issues from these brief lines that ethical behavior is groundless when it is not founded on love. Life in good relationship constitutes the elementary face of this love. The incarnation of Jesus, his «coming in the flesh» forms a part of the common task of constructing life along with and for the other.

Cristo, alfa del cosmos

1. Cosmovisión cristiana

En la cosmovisión cristiana todo el cosmos procede de Dios. Cristo es contemplado como alfa de todo el proceso de la creación. El prólogo de Juan es muy significativo. Señala con rotundidad que antes de que todo existiera, al principio, existía el Verbo y que todo fue hecho por Él.

En este sentido aunque últimamente algunas perspectivas hayan recalcado fundamentalmente el carácter de omega de Cristo, no debemos olvidar que en la Tradición el mismo Cristo también sido contemplado como alfa de la creación.

San Pablo desarrolla la visión de Cristo como principio, centro y fin de la creación[1]. En primer lugar se presenta a Cristo como imagen de Dios, término ya aparecido en Sb 7,26. La idea de Cristo-imagen indica que como en ninguna criatura en Él se refleja a Dios. Es arquetipo de Dios. Se emplea el término de *protókos*, engendrado antes de la creación. Es el primero como imagen plena de Dios[2]. El texto de Colosenses tiene tres preposiciones para referirse a la labor mediadora de Cristo en Él, para Él y por Él. No sólo se refiere a la unidad de destino sino de origen. La creación se dirige a Dios y a Cristo. El plan de Dios es realizar la creación en Cristo, por Él y para Él. La creación aparece como cristiforme y cristocéntrica. De la misma manera que en Él tiene su final en Él tiende su origen.

En definitiva la Tradición desde el comienzo ha contemplado ha Cristo como Alfa y Omega de todo el proceso cósmico.

---

[1] Col 1,15-20.

[2] Posteriormente este texto permitirá desarrollar la idea teológica de la preexistencia.

2. Alfa cósmica natural

La teoría de cuerdas es la que mejor contempla la hipótesis de una ley simple que lo explique todo. Como se ha visto es utilizada en la cosmología para explicar la evolución del sistema prepranckliano hacia el modelo estándar clásico. En el fondo señala que todas las partículas materiales y partículas transmisoras de las fuerzas, fermiones y bosones respectivamente, son modos diferentes de vibrar de cuerdas en un espacio de Kalabi-Yau de 10 dimensiones espaciales y una temporal. Al vibrar de manera distinta lo mismo origina que aparezcan las partículas diversas y las 4 fuerzas de la naturaleza que contemplamos en nuestro dominio.

El modelo de cuerdas contempla la existencia de múltiples dominios determinados por la forma concreta de Calabi-Yau en la que vibran las cuerdas. La geometría no conmutativa de Calabi-Yau no es un espacio único. Puede tener formas diversas y en función de la forma última en la que queda estabilizada en un dominio fruto de la inflación quedan determinadas las leyes físicas que regirán ese dominio o universo. En todo caso es importante darse cuenta que la geometría de Calabi-Yau, matemáticamente una subclase de las gemometrías de Kaluza-Klein, es la ley simple o forma simple de la que derivan las leyes de la naturaleza.

En todo caso, como se ha analizado en la primera de la tesis, la existencia de una forma primigenia determinada lejos de anular la pregunta por la existencia de Dios permite reformularla. Trascendiendo el tiempo se puede inquirir por el porqué de la existencia de esta ley simple en la forma en la que se da y no en otra. En este sentido prescindimos de la existencia o no de una singularidad temporal absoluta. No es lo importante en la pregunta filosófica tal y como lo indicó en el siglo XIII Santo Tomás de Aquino. Hay una relación de dependencia que se puede plantear referida a la ley simple que parece gobernar la evolución del multiverso. Esta ley es concreta. De hecho la mente matemática del hombre es capaz de articular otros espacios geométricos más complejos en los que incluye esta geometría. ¿Por qué es esta subclase concreta de las geometrías de

Kalabi-Yau y no otras?

Por otro lado la ciencia también tiene una rica visión de lo que acontece en el devenir cósmico. A grandes líneas podemos decir que se contempla el devenir cósmico como la reconfiguración de un sistema en otro. En este sentido la filosofía procesual es una manera muy adecuada para analizar el devenir cósmico. Partimos de un sistema que evoluciona hacia la novedad desde una reconfiguración.

En la nueva cosmología inflacionaria de cuerdas se contempla el primer segundo como una reconfiguración hacia el modelo estándar como consecuencia de la extensión de tres de las dimensiones y la estabilización de una forma concreta de Kalabi-Yau. Es un proceso muy parecido a lo que acontece en una transición de fase. Por ejemplo supongamos que tenemos vapor de agua. Al enfriar se licuará y si seguimos enfriando se reconfigurará el sistema hacia el hielo. De manera análoga se puede afirmar que en los primeros segundos del universo hay una reconfiguración del sistema. El nombre que se emplea por analogía al proceso descrito es el de transición de fase. De facto estas transiciones de fase hacen referencia a unas nuevas reconfiguraciones del sistema. También recibe el nombre de rupturas de simetrías.

En el fondo se quiere transmitir que en la reconfiguración aparecen nuevas fuerzas de la fuerza única e inicial. La reconfiguración conduce de lo más simple a lo más complejo. Podemos imaginarnos el proceso como la evolución del sistema de la ley simple a las leyes múltiples como consecuencia de una ruptura de simetrías en la ley inicial.

Utilicemos la imagen de la ruptura de un cristal en el suelo. Se forman nuevos trozos pero las formas de los nuevos trozos apuntan a la forma del cristal original, que de alguna manera es posible reconstruir. El sistema inicial del cristal entero en el proceso de ruptura ha evolucionado a un nuevo sistema de cristales rotos. En los procesos de reconfiguración o de transición de fase acontece simultáneamente un proceso de ruptura de simetría.

Volvamos a la imagen empleada de la transición de fase del agua vapor a líquida. La simetría de la fase vapor es mayor que la del líquido y no digamos que la del hielo. Lo mismo acontece en el devenir cósmico. La etapa inicial de las primeras fracciones de segundo del cosmos la simetría es total y la ley es simple. A medida que transcurre el tiempo se reconfigura el sistema como consecuencia del proceso de inflación y se desacoplan las fuerzas, surgen nuevas fuerzas y partículas, se reconfigura el sistema hacia el modelo estándar y en cierta manera se rompe la simetría.

Como se ha analizado, en la física uno de los rasgos fundamentales de la ley física es la simetría. A grandes rasgos se puede afirmar que la simetría abstracta de la física señala que la forma de la naturaleza, el funcionamiento de la naturaleza y por lo tanto la ley que recoge las relaciones que se dan entre los elementos que constituyen el sistema, es invariable respecto el observador y sus circunstancias.

Este elemento tan filosófico constituye el quicio de la ley física. A cada ley física se le adjunta una invarianza del sistema dinámico analizado y una simetría que se respeta. Supongamos la teoría de la relatividad. La teoría de la relatividad es fruto de la afirmación de la equivalencia de la ley dinámica respecto a un observador sometido a gravedad o aceleración. Son dos situaciones las del observador indistinguibles que no pueden conducir a que la formulación de la ley dinámica sea distinta. Desde esta premisa A. Einstein rápidamente reformula todas las leyes de la dinámica física haciendo emerger la teoría de la relatividad generalizada. La invarianza de la ley física respecto la velocidad del observador da lugar a la teoría de la relatividad especial. En el fondo lo mismo acontece con todas las leyes de la física.

En definitiva en la ciencia física se ha observado que las leyes físicas siguen un patrón muy concreto. A cada ley le compete una simetría abstracta que se respeta. Algunas de las simetrías son imposibles de ser visualizadas y prácticamente se convierten en complejas simetrías abstractas que la ley conserva. El hecho de la existencia de una simetría adjunta a la ley física se puede formular por

la existencia de una función que opera sobre la ley física dejándola invariable. Y como consecuencia de todo ello siempre la ley física lleva adjunta una cantidad que se conserva. Las conservaciones es otra manera de contemplar la ley física. Por ejemplo en el caso de la relatividad generalizada hay una conservación de la velocidad de la luz, que siempre es constante. De alguna manera cada fenómeno físico lleva adjunta una triada de leyes: la ley física propiamente dicha, la función que refleja la simetría y que por lo tanto al operar sobre la ley la deja invariable y la ecuación que refleja la cantidad de se conserva.

En el transcurrir de la ciencia se ha observado que las cuatro leyes de la física se introducen dentro de este patrón. Y las leyes que se han unificado siguen participando de este patrón. En el fondo toda ley física se puede enmarcar dentro de este esquema tan racional.

Ello ha favorecido en modo sobresaliente la búsqueda de las leyes. Sabemos que la expresión matemática que sintetice unos fenómenos físicos normalmente lleva adjunta una simetría abstracta que implica la existencia de otra función que dejará invariable a la ley física que se busca. En el fondo las ecuaciones válidas son aquellas que tienen adjuntas simetrías. Ello se convierte en un elemento que favorece la búsqueda de las leyes físicas. Por un lado sabemos analizado el problema físico que debe responder a ciertos requerimientos la ley buscada y por otro lado sabemos que debe llevar adjunta una simetría.

La ley buscada que cumpla los requerimientos del fenómeno físico analizado no puede ser de cualquier forma. La búsqueda de la simetría es algo que no puede obviarse en la actividad creadora de nuevas leyes. De hecho los matemáticos puros han desarrollado de una manera admirable grupos de simetrías. Forman un baúl de enormes potencialidades para encontrar leyes de la naturaleza y los físicos deben dirigir su mirada dentro de la gran área de las matemáticas a unas ecuaciones concretas donde las operaciones de simetrías se mantengan.

En la teoría de cuerdas la búsqueda de supersimetría es un vec-

tor importantísimo en la búsqueda de la ley del todo. El modelo electrodébil, ya comprobado empíricamente en los acelerómetros, lleva adjunta una nueva simetría. Sabemos que el modelo de la cronodinámica cuántica, la ley más exacta de las que se conoce y que da una explicación de la fuerza nuclear fuerte, también lleva adjunta una simetría.

Cuando queremos unir gravedad, cronodinámica cuántica y modelo electrodébil (electromagnetismo y fuerza nuclear débil) tenemos la intuición, siguiendo la pauta observada en el devenir de la física, que el requerimiento que la nueva ley debe cumplir es que origine un marco supersimétrico, es decir que apunte a la existencia de una nueva simetría hasta el día de hoy no contemplada. En este sentido la nueva ley matemática deberá ser de tal manera que la nueva simetría aparezca.

Cuando buscamos la nueva ley del todo este elemento nos será de gran ayuda en la formulación de la ley. Dirigiremos la mirada hacia el baúl de las simetrías matemáticas. Cabe señalar que en el caso de las teorías de cuerdas se da con una nueva simetría. No se ha acabado de captar la esencia de esta compleja simetría abstracta pero como consecuencia de ella se postula la existencia juntamente con los fermiones y bosones, y la respectiva antimateria, la existencia de partículas supersimétricas.

Los acelerómetros de nueva reconstrucción caminan en la búsqueda de las partículas supersimétricas sugeridas por los modelos de cuerdas. En el caso de que existan y se encuentren, quedará confirmada la supersimetría de la naturaleza y toda ley que quiera unir los fenómenos de la naturaleza deberá llevar adjunta esta supersimetría de la naturaleza. Esto lógicamente, aunque no implique una comprobación empírica del modelo supondrá un reforzamiento de la teoría de cuerdas.

En todo caso hasta que llegue ese día la capacidad de la teoría de cuerdas de dar un marco supersimétrico, es algo que sugiere a los científicos que se va en el camino adecuado. Lo extraño sería que al descubrir la ley del todo, ésta no diera a un marco más simétrico.

Supondría una ruptura con una tendencia presente en la historia física: a medida que se descubren leyes más englobantes éstas son más simétricas.

Por otro lado aunque la física teórica favorezca una visión más estática de las leyes, la cosmología nos ayuda a redescubrir una realidad también presente en la física teórica. Los sistemas físicos se reconfiguran en el tiempo. Cuando hablamos de unificar leyes debemos ser consciente que en algún momento de la flecha del tiempo en el transcurrir del devenir cósmico, esta unión no ha sido teórica sino real.

Vayamos al caso del modelo electrodébil ya comprobado. La física teórica postula que ambas leyes físicas, nuclear débil y electromagnetismo, matemáticamente pueden ser englobadas en una nueva ley que lleva adjunta una nueva simetría. Pero no quedamos sólo ahí. De hecho ha habido un momento en la evolución del cosmos, en las primeras fracciones de segundo, en las que ambas fuerzas no existían como tales porque formaban una única fuerza cuya formulación es la teoría electrodébil.

De facto en los acelerómetros cuando llegamos a los niveles de energía que corresponden a esos niveles se observa que ambas fuerzas, la fuerza electromagnética y la fuerza débil, aparecen unidas. Se dice que en el devenir cósmico ha habido un proceso de reconfiguración del sistema, de desacoplamiento de la fuerza electrodébil en dos fuerzas: electromagnética y fuerza nuclear débil.

Las dos nuevas fuerzas tendrán sus simetrías pero de alguna manera se produce también una ruptura de la simetría inicial. La configuración inicial era más simétrica que la segunda. Volviendo a la imagen del cristal roto, los cristales rotos siguen teniendo sus simetrías pero es innegable que el sistema inicial era más simple en la expresión de la ley y más simétrica.

En el fondo este proceso no acontece una única vez. Desde la forma inicial se producen una especie de «saltos evolutivos», una serie de reconfiguraciones del sistema, semejantes a las transiciones

de fase, provocando el desacoplamiento de las fuerzas y las rupturas de simetrías. Por lo tanto es posible contemplar la evolución del sistema del universo como la historia de estas reconfiguraciones, desacoplamientos y pérdidas de simetrías.

En cierta manera la física teórica trabaja hacia atrás. Es decir de lo que conoce quiere encontrar la formulación física de la ley anterior de la que se desacoplan las leyes que conoce.

En el caso de nuestro dominio el primer éxito de la física teórica se da con el modelo electromagnético. La ley magnética y la ley eléctrica son dos rostros que apuntan a un mismo fenómeno, el electromagnetismo.

El electromagnetismo y la fuerza nuclear débil son dos expresiones hijas de una función madre, el modelo electrodébil. La ley unificada del modelo electrodébil responde a una serie de requerimientos, da respuesta a la naturaleza del fenómeno físico analizado, lleva adjunta una nueva simetría y conduce en el desacoplamiento a las dos leyes conocidas. Ésta además de llevar adjunta una nueva simetría deberá por los mecanismos de transición, desacoplamiento, reconfiguración o pérdida de simetría, a las dos leyes conocidas.

Lo que se ha afirmado del modelo electrodébil cabe decir con todo intento de unificación de la mecánica cuántica con la gravedad, que en última instancia es el problema último de la física. Ciertamente en el devenir cósmico esta ley del todo regirá el sistema en la fase inicial. A continuación, como consecuencia del propio proceso de devenir cósmico, se desacoplará esta ley del todo en las cuatro fuerzas de la naturaleza.

En todo caso la nueva perspectiva física ayuda a contemplar el devenir cósmico como un proceso de rupturas desde la ley simple a las leyes complejas, de la partícula única a las múltiples partículas.

En definitiva la nueva cosmología y la nueva física puede conducir a una cosmovisión de cierta necesidad del cosmos. Toda la realidad y las fuerzas de la naturaleza derivan de una única ley natural simple. Algunos defienden que la existencia de esta ley simple

hace innecesaria la hipótesis de Dios. El lugar de Dios, de Cristo es ocupado por la Super-Ley simple de la naturaleza[3].

3. Cristo, Alfa cósmica

El proceso descrito por los físicos y cosmólogos en el primer segundo de vida del devenir cósmico es un marco que lejos de implicar la negación de Dios posibilita comprender mejor desde la analogía la imagen de Cristo Alfa del cosmos, en la medida que apunta a la existencia de un alfa cósmica, la ley unificada dotada de las cualidades de simetría, elegancia, belleza y simpleza.

[3] Se establecen unos mecanismos para la aparición de partículas de masa en la reconfiguración del sistema. Supongamos que existe un langraciano que recoge la dinámica del sistema primigenio. En la ruptura de simetría se afirma la aparición de nuevas partículas llamadas bosones de Nambu-Goldstone (la partícula de Higgs es un caso particular en la ruptura del modelo electrodébil hacia la fuerza débil y el electromagnetismo), que origina que las partículas ya presentes en el langraciano adquieran la masa. Es decir se ha encontrado una peculiar forma de ruptura de la simetría y del desacoplamiento de las fuerzas, al menos en el caso del modelo electrodébil. Pero aparece en otras disciplinas de la física: en la ruptura del campo magnético por medio de los magnones, al romperse la simetría quirial del sabor por medio de los piones… Los bosones gauge de Higgs, los piones, los magnones son todos bosones del tipo de Goldstone. En definitiva hay motivos para pensar que todos los procesos de ruptura de simetría que acontecen en el devenir cósmico y que conducen desde el sistema pre-planckiano al modelo estándar siguen el mecanismo de ruptura de Goldstone. Los bosones de Nambu-Goldstone funcionan como campos cuánticos escalares que conducen a la aparición de las masas de las partículas del sistema reconfigurado. Este elemento favorece el dar con la ley física unificada. La ley física unificada debe ser de tal manera que al actuar unos campos escalares sobre el langraciano dé lugar a las partículas que conocemos en el sistema reconfigurado. En cierta manera el conocer las partículas en el sistema reconfigurado y el saber cual es el mecanismo que puede conducir a la ruptura de simetría por los bosones de Goldstone, permite llegar a la función del sistema donde no se ha producido la ruptura, del modo que los cristales rotos de un espejo nos informan de la forma global del espejo.

3.1. Consistencia de la tesis

En primer lugar la existencia de una ley simple no explica el porqué de su existencia y en la forma concreta en la que existe. En este sentido la existencia de una ley simple que unifique todas las fuerzas de la naturaleza e incluso la eliminación de las condiciones de contorno del multiverso eterno e infinito considerado como objeto, no implica filosóficamente la eliminación de la hipótesis de Dios como principio de todo lo creado. Ciertamente sigue siendo válida la pregunta del porqué de la ley en la forma en que se da. ¿Porqué existe la ley en lugar de la nada? ¿Porqué existe esa ley en la forma concreta en la que se presenta y no otra?

La nueva perspectiva de la ciencia y la física teórica con sus descripciones del primer segundo de vida de nuestro universo en clave de ruptura de simetrías desde la simpleza inicial apunta de facto a una cualidad básica en el devenir cósmico.

Del mismo modo que P. Teilhard de Chardin señala la complejización hacia el omega cósmico como cualidad básica del devenir, en la nueva cosmología cabe indicar la existencia en la primera fase evolutiva de una divergencia desde la máxima simpleza a la complejidad de leyes y partículas elementales. La nueva ciencia permite desarrollar el concepto de la simpleza como rasgo fundamental del estado inicial del devenir cósmico de un universo.

P. Teilhard de Chardin acierta en la ley de complejización. Se puede afirmar que es una buena interpretación de un tiempo enorme del devenir cósmico. Pero la ley de complejización puede ser matizada tanto al comienzo como al final del devenir cósmico desde la perspectiva científica contemporánea.

Si observamos el primer segundo de la evolución del cosmos es evidente que desde la perspectiva física han acontecido cualitativamente más eventos en la primera fracción del segundo que en toda la evolución posterior y que este segundo más que por un proceso de unificación se caracteriza por un proceso de ruptura de lo uno hacia lo múltiple.

Ciertamente desde este primer segundo se ha entrado en un proceso de gran complejización estructural de la materia como correctamente observa P. Teilhard. Desde este instante podemos observar un proceso donde la materia comienza una escalada estructural de complejización:

- Tras el primer segundo el sistema físico estándar de partículas de 12 partículas elementales y 4 bosones transmisores de las fuerzas ya está establecido, juntamente con las antipartículas y probablemente las partículas supersimétricas.
- La ruptura de la simetría CP posibilita que tras el aniquilamiento de la materia con la antimateria quede un exceso de materia que constituye nuestro universo. Los quarks en los primeros segundos se organizarán en forma bariónica de protones y neutrones. Pero sólo una parte muy pequeña habrá pasado a este nivel de complejización. En este sentido siguiendo a H. Bergson se puede afirmar que se da un proceso de divergencia. De manera estricta se puede afirmar que únicamente un substrato pequeño de la sopa de quarks se habrá organizado de manera bariónica, en forma de protones y neutrones.
- En el primer segundo los neutrinos dejan de interacciones con protones y neutrones y se crea la radiación de fondo de neutrinos. Al poco tiempo, en cuestión de minutos los neutrones son capturados por los protones y se constituyen los núcleos atómicos.
- A los 500.000 años del Big Bang se producirá como consecuencia del enfriamiento el desacoplamiento de los fotones que dejarán de interferir con los electrones. Esto permite que los electrones sean capturados por los núcleos atómicos constituidos dando lugar a los primera átomos.
- Estos átomos se agrupan por la fuerza de la gravedad en grandes nubes interestelares de polvo y sabemos que parte de él colapsará como consecuencia de la fuerza de la gravedad dando lugar a las estrellas. Y parte de los átomos más simples adoptarán estructuras más complejas.

- Una parte mínima del polvo interestelar habrá evolucionado hacia la formación de estrellas y no digamos de planeta.
- Y finalmente una parte ínfima del material bariónico se habrá transformado en los ladrillos de la vida.
- En un dominio como el nuestro sabemos que una infinitésima parte de los ladrillos de la vida, proteínas y ribosomas, habrá evolucionado hacia la constitución de las células vivas. De facto sabemos que ha acontecido en nuestro planeta pero puede haber ocurrido en el dominio global del universo en varias zonas.
- En la tierra, tras el proceso de aparición de las primeras células vivas, sabemos que se ha dado el proceso evolutivo que ha conducido a la aparición de la vida inteligente. La parte del organismo vivo que ha dado salto a la vida inteligente es ínfima. Lo mismo se podrá afirmar incluso en el caso de que la aparición de la noosfera no sea un proceso único.
- En la interpretación teilhardiana se insiste que el proceso de antropogénesis en su complejización se dirige hacia la noosfera por la vía social. Surgen las culturas y colectividades cada vez más complejas y unidas. P. Teilhard desde su opción de fe contextualiza el acontecimiento crístico en este proceso de complejización.

En todo caso aunque P. Teilhard acierte en una de las claves del proceso cósmico, la complejización, es importante ser conscientes de que no todo el sistema se reconfigura en globalidad al siguiente nivel de complejización. Sólo parte del substrato se reorganiza. En el caso de la biosfera únicamente una parte pequeña entra en el proceso de antropogenización[4]. En el caso de los átomos ligeros consti-

[4] P. Teilhard es consciente de este proceso de separación o disgregación. De facto contempla la posibilidad de que dentro de la propia noosfera no toda ella dé el salto hacia el omega cósmico trascendente. En cierta manera se mantendría una pauta que se observa en el devenir cósmico y que tiene que ver con el elemento de divergencia que H. Bergson descubre en la evolución cósmica. Hay cierto proceso de explosión a modo de granada que da a líneas ramificadas de evolución. La complejización hacia la noosfera humana inteligente únicamente acontece en una de las ramas del devenir cósmico y conviene ser muy conscientes de esta realidad.

tuidos en los tres primeros minutos del devenir cósmico únicamente una parte muy pequeña de ellas se habrá reconfigurado en las reacciones nucleares de las estrellas. Únicamente una parte pequeña de los átomos del polvo interestelar habrá colapsado para dar paso a la formación de las estrellas y los planetas.

Siendo este proceso de complejización real, el avance de la física teórica nos ayuda a descubrir que gran parte de la materia se encuentra en estados primigenios. La naturaleza de la materia oscura y de la energía oscura apuntan en esta dirección. Únicamente el 1% de la materia existente en el universo es material bariónico, es decir con la configuración material típica de nuestro mundo. El resto está constituida por partículas exóticas formadas en los primeros instantes del devenir cósmico y que han quedado como fósiles no estructurados hacia niveles mayores de complejización. Este hecho acontece por ejemplo con el caso de los axiones, neutrinos, partículas supersimetricas como LSP, fotinos, neutralinos…

Conviene pues no olvidar que, aunque la ley de complejización recoja algo que acontece en el mundo clásico y en parte de la materia bariónica, la mayor parte de la materia del universo se encuentra en las formas primigenias de la sopa inicial sin que hayan logrado niveles mayores de complejización.

En este sentido conviene contraponer a la perspectiva teilhardiana el referente de la divergencia de H. Bergson. Nos recuerda que la evolución más que una línea directa de complejización responde mejor a la granada que provoca caminos de ramificación complejas y diversas. En alguna de estas ramificaciones el proceso, ramificándose a su vez, conducirá a la aparición de la noosfera inteligente de la tierra.

El modelo de multiverso casa muy bien con la idea transmitida por H. Bergson en la medida que el devenir cósmico responde a una

---

Cualitativamente la noosfera humana es importante pero a nivel cuantitativo no lo es. Es una rama secundaria de todo el devenir cósmico y probablemente la mayor parte de la materia no ha pasado de los primeros niveles de complejización.

granada del que emerge una cascada de dominios diversos y diferentes, dentro de los cuales se encuentra nuestro Big Bang, que da a su vez a un proceso diversificado en la que en una de sus ramas por complejización aparece la vida.

En definitiva la complejización recoge un rasgo evidente de nuestra realidad pero desde las nuevas perspectivas debe ser matizada y colocada en un contexto mayor. El referente de H. Bergson, del que curiosamente bebe P. Teilhard, es un contrapunto interesante para nuestra reflexión. La nueva perspectiva científica ayuda a descubrir en los primeros instantes del devenir cósmico, al menos en nuestro dominio, una pauta de divergencia de la ley simple a lo complejo, de la partícula única al sistema de partículas del modelo estándar.

Al menos desde la perspectiva de la física y la cosmología se pueden contemplar dos fases importantes en el devenir cósmico:

- un proceso de divergencia desde lo simple a lo múltiple.
- un proceso de convergencia desde lo múltiple a lo complejo acompañado de un proceso de separación o segregación[5].

Ciertamente cuando en el diálogo ciencia-fe se corre el riesgo de los saltos entre disciplinas. Soy plenamente consciente de ello. En todo caso es innegable que la nueva cosmología posibilita contemplar una proceso de convergencia hacia atrás en el devenir cósmico hacia el alfa cósmico.

Empleamos el lenguaje teilhardiano pero lo hacemos en una dirección inversa. P. Teilhard contempla el proceso de complejización hacia adelante y ante la imposibilidad de que el proceso aborte, extrapola la existencia de un omega cósmica. La noosfera dará el salto por éxtasis hacia el omega cósmico, aunque su soporte material se encuentre agotado, al modo que un patriarca entrega la vida.

En la visión de P. Teilhard la complejización que acontece en el

[5] Es decir no es todo el substrato el que evoluciona por la misma rama de evolución a estructuras cada vez más complejas. Sólo parte de él dará el paso a un nivel superior de estructuración.

cosmos se dirige hacia la antropogénesis y de la antropogénesis hacia la noosfera. Desde una opción de fe coherente con lo descubierto en el análisis fenomenológico de complejización P. Teilhard contempla que la noosfera se dirige, gracias a la acción de Cristo en la historia, hacia la consumación en Él. Ello provoca la pleromización del omega trascendente, identificado por fe en Cristo, provocando que confluyan cosmogénesis, eclesiogénesis y cristogénesis.

Lo expresado por P. Teilhard ha sido defendido desde antiguo por la tradición: Cristo es omega del cosmos. En este sentido P. Teilhard recoge este elemento de la tradición y lo contextualiza en el marco contemporáneo de la evolución cósmica, contemplando a Cristo como el Dios evolucionador hacia adelante, que centra en proceso de complejización hacia sí mismo.

Pero no menos cierto es que la nueva perspectiva científica es favorable a consolidar la perspectiva teológica que contempla la realidad divina como realidad fontal. La tradición ha contemplado a Dios como realidad simple de la que surge la realidad.

Nuestra tradición cristiana contempla el cosmos entero como imagen de Dios. Ello permite a la perspectiva católica, a diferencia de lo que acontece en la luterana, el desarrollo de la analogía. Posibilita llegar a los trascendentales de Dios desde los trascendentales contemplados en la realidad. En este sentido la simpleza y unidad que la ciencia descubre en la naturaleza apuntan en la interpretación cristiana católica a consolidar la imagen de Dios como principio alfa del cosmos.

Ciertamente la perspectiva científica contempla hacia atrás un proceso de convergencia hacia el alfa cósmico. La ciencia describe un proceso de divergencia desde la ley simple y la máxima simetría a la multiplicidad. El paso de la multiplicidad a lo uno en la siguiente fase del devenir cósmico ya ha sido recogido por la reflexión teilhardiana del omega. Pero de manera análoga se puede defender que esa situación primigenia de simpleza y simetría máxima apunta a un alfa cósmica.

Es importante darse cuenta que en esta nueva perspectiva física se produce cierta superación del concepto de tiempo. El tiempo no es más que un rasgo que emerge en el sistema clásico cuando se produce una reconfiguración del sistema pre-planckiano hacia el modelo clásico. Aquí hablamos de facto de una alfa cósmica que supera el tiempo. Se transciende el tiempo y estamos tratando de una especie de regresión lógica.

En este sentido se puede postular que desde la perspectiva más lógica, en ausencia del tiempo, este sistema lógico debe tener una causa u origen, una especie de alfa transcendente, más allá del alfa físico.

Del mismo modo que fenomenológicamente P. Teilhard descubre que el omega-cósmico puede concebirse como el punto de encuentro del universo llevado al límite de centración hacia adelante e implica la existencia de un centro más profundo, subsistente, absoluto principio de irreversibilidad, se puede sugerir que el alfa-cósmico puede concebirse como el punto de encuentro del universo llevado al límite de centración hacia atrás e implica la existencia de un centro más profundo, subsistente, que sea causa última del alfa cósmica, es decir de la ley que todo lo gobierna.

Postular un omega cósmico al que se dirige toda la ley de complejización es la gran opción teilhardiana. Es la opción primera y fundamental a favor del ser frente al nihilismo y pesimismo de un proceso del devenir cósmico que conduzca al aborto. Es la irreversibilidad del proceso cósmico. En caso contrario se afirmaría que el cono de complejización no se dirige a la cúspide sino al fracaso.

En este artículo defendemos algo semejante pero dirigiendo nuestra mirada hacia atrás. A medida que nos alejamos de nuestro tiempo y miramos hacia atrás, especialmente en los primeros instantes del devenir cósmico, se observa un proceso de unificación. La física teórica es la historia de la simplificación de leyes. Y además la cosmología aporta una historia de saltos evolutivos y de reconfiguración del sistema en el devenir cósmico. Se da una historia de unificación de estructura hacia atrás. Una unificación que en la

perspectiva física se vincula a los procesos de simplificación de ley y de simetría como hemos visto. No olvidemos que los conceptos de simetría se han vinculado en la filosofía al trascendental de la belleza.

De alguna manera se puede defender que en la física que analiza la estructuración de la materia en el devenir cósmico hay un cono de simplicidad, unidad y belleza hacia atrás. Los físicos de cuerdas y cosmólogos pueden entender perfectamente lo que estoy queriendo expresar. Hacia atrás hay un cono hacia el Uno. Este proceso en cierta manera también es irreversible. En caso contrario se podría afirmar que en lugar de dirigirnos a la máxima unidad y racionalidad el proceso se dirige hacia el caos lógico[6].

El alfa cósmica de alguna manera apunta hacia la existencia de una alfa trascendente. Del mismo modo que la negación de una omega trascendente real conduce al absurdo nihilista de un universo que se dirige al aborto, la negación de un alfa trascendente real conduce al absurdo nihilista de la inexistencia de un punto de convergencia autosuficiente.

Una interpretación de la nueva ciencia favorece la contemplación de un universo de sentido, de un cono de complejización hacia el omega real que asumirá la realidad pleromizándose ella misma y también de un cono de unificación hacia atrás hacia el alfa real del que parte toda la realidad. La simpleza, belleza y unidad de lo real en el sistema primigenio puede ayudarnos a la contemplación de la verdadera alfa.

Fenomenológicamente puede extrapolarse una alfa cósmica como consecuencia de la unidad de leyes que se descubre en la convergencia hacia atrás en el devenir cósmico. Esa alfa cósmica está dotado de las cualidades de simpleza y belleza.

---

[6] Una cosa es que el devenir cósmico pueda tener una fase inicial caótica regida por una ley simple y unificada. Otra cosa bien distinta es afirmar que el proceso comienza en el máximo caos lógico de multiplicidad. No parece que la ciencia se dirija hacia ello.

De ahí que cuando los científicos creyentes llegamos en nuestra mirada hacia el cono del pasado a un punto de alfa cósmica con capacidad de originar por complejos mecanismos una pluralidad rica, extrafenomenológicamente podemos mantener la hipótesis de la existencia de un alfa trascendente que sea el verdadero vértice del cono y causa de la ley simple que deriva hacia lo múltiple.

Además encontramos un aire de familia con el misterio divino revelado en Cristo. El misterio de Dios revelado y manifestado en Cristo es profundamente fuente fontal de pluralidad y de unidad. Lo segundo lo vinculamos con el concepto de omega cósmico y lo primero con el concepto de alfa cósmica. Él es el principio, el primero en todo y Él también es el final y la recapitulación de todo. Es innegable que hay una cierta analogía entre el alfa y omega cósmico y el Alfa-Omega crístico.

En este sentido lejos de contradecir la convergencia del mundo hacia atrás a una forma simple el cristianismo lo confirma y lo concreta: el punto alfa es Cristo, que a su vez es el omega al que se dirige toda la realidad.

En definitiva el nuevo contexto científico ayuda a desarrollar el concepto de Cristo como alfa del proceso, en la medida que en la física se apunta también a un alfa cósmica con la cualidad de la simpleza que la teología clásica siempre ha vinculado con Dios.

Cristo contemplado como alfa y omega del universo, satisface los deseos que florecen en el corazón a causa de los estudios científicos. Se podrían descubrir de hecho tres estratos en la reflexión realizada:

- Desde una perspectiva filosófica o síntesis natural se puede descubrir que el proceso de unificación hacia atrás en el devenir cósmico converge en un punto de máxima simplicidad y unidad.
- Desde un acto de fe, que venza toda postura nihilista y dote de sentido a todo el proceso observado fenomenológicamente, se puede argumentar la existencia de una alfa cósmica personal,

simple y sumamente bella, causa de la Super-Ley simple y supersimétrica de la naturaleza, que configura la realidad tal cual es, con esa capacidad de ir desde el uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo simple, en el transcurso del devenir cósmico[7].

Es sorprendente descubrir una profunda analogía en la relación uno-múltiple en el misterio divino y la realidad natural. Y apunta en cierta manera a un misterio profundo del ser, esencialmente relacional. En la medida que la realidad participa del ser relacional divino en cuyo misterio se vive la tensión entre lo uno y lo múltiple, la propia realidad está henchida del mismo misterio tensional entre lo uno y lo múltilple. Una unidad que tiende a crear multiplicidad relacional que a su vez se complejiza hacia lo Uno.

- En la cosmovisión cristiana no se cree en un Dios personal desconocido. La hipótesis planteada de la existencia de un alfa trascendente simple y bello se manifiesta coherente con el Dios que se desvela en Cristo[8]. El Dios que se desvela en Cristo es el

---

[7] Conviene recordar como detalle que el misterio de Dios uno y trino automanifestado en la forma crística está subordinado al problema del sentido primordial de la unidad y de la multiplicidad. La teoría física busca la unidad de la multiplicidad de las leyes físicas y ello ayuda a una reflexión analógica respecto la teología cuyo misterio nuclear, el misterio de Dios uno y trino, automanifestado en la forma crística, «está subordinado al problema del sentido primordial de la unidad y de la multiplicidad». J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1970, 147.

[8] En mi tesina de licenciatura, *Análisis de la perspectiva estética en H. U. Von Balthasar y la teoría de unificación de fuerzas* (Vitoria, 2009), este elemento ha sido analizado en la estética teológica de Balthasar. La belleza que constituye el trascendental central de la obra balthasariana está íntimamente vinculado con la Unidad. La belleza teológica emana de la Forma del Crucificado en el que se revela el misterio divino. Esta forma es profundamente unitiva. En Él todo queda ensamblado de manera perfecta. La belleza estética en cierta manera queda vinculada a esta unidad profunda que se contempla en Cristo. Ello permitía la analogía con la teoría de cuerdas cuya belleza también queda relacionada con la capacidad de unificar toda partícula o ley en una forma simple. En el análisis de la belleza crística el licenciado finalmente vinculaba la forma bella de la estética teológica a la **unificación de lo complejo y contradictorio en lo simple.**

Dios de la unidad inicial y final. Desde la tradición más primitiva se ha vinculado a Cristo como alfa y omega de la realidad, como principio unitivo de la realidad. Este elemento es claramente expresado en la Escritura por San Pablo y San Juan.

En cierta manera en el científico creyente se da cierta identificación entre la alfa cósmica, cima cósmica postulada por la convergencia hacia atrás en el proceso de unificación simplificada y Cristo principio y fin de toda la realidad. Para el creyente detrás de la ley que rige que sintetiza el sistema de relaciones del mundo natural existe un alfa trascendente, causa de toda la realidad, fuente de la creación.

Lógicamente el salto que se realiza es suprafenomenológico. En todo caso existe una coincidencia extraordinaria entre el alfa cósmico y el Cristo de la revelación, principio de unidad de toda la

---

Esta síntesis vinculable a «lo bello» emerge en numerosos textos de la obra de H.U. Von Balthasar. En *El todo en el fragmento*, al explicitar el camino teológico de acceso a Dios, indica: «Las vías del retorno consiste principalmente en conseguir ver a través de la multiplicidad de lo real, su divino fundamento de unidad». H.U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, Encuentro, Madrid 2008, 79. Al reflexionar sobre el peso escatológico de la forma señala: «Se podría hacer un experimento: tomar como punto de partida el acontecimiento de Cristo, considerarlo como la fórmula clave de todo el sistema y explicar con él toda la realidad hasta en los mínimos detalles. En esta fórmula se debería encontrarlo todo: Dios y mundo. (…). Nada podría quedar fuera de este principio, la verdad absoluta sería definida como identidad entre la identidad (Dios) y de la no identidad (el mundo, distinto de Dios) y se podría estar seguros de que sólo se quedaría evidentemente excluida de ésta fórmula la nada, es decir nada». H.U VON BALTHASAR – J. RATZINGER, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanezco en la Iglesia?*, Sígueme, Salamanca [3]1971, 29. No se puede negar que la visión de la tradición y de cierta teología como la balthasariana permite establecer puentes y establecer analogías entre el proceso unificador de leyes hacia atrás y una fe cristiana que contempla a Cristo como Forma unitiva de todo lo real. En cierta manera se podría afirmar que la contemplación de Dios en la forma cristiana como fuente de unidad permite ponerla en relación con el alfa y omega cósmico. Hay de alguna manera vinculación entre el Cristo, alfa y omega, y el alfa y omega cósmico descubierto por la ciencia. El hecho de que en su manifestación en carne se refleje como misterio de unidad favorece el establecer relaciones y contemplar a Cristo como auténtica alfa y omega trascendente, causa de lo observado en la evolución cósmica.

realidad humana, principio de unidad entre lo divino y lo humano, principio de unidad de toda contradicción.

La perspectiva del omega cósmico es desarrollado por P. Teilhard de una manera magistral. Cristo, a través de la Iglesia, centra toda la realidad en sí y tiende a unificarla, provocando un avance sustancial de la noosfera a través del fylum de amor introducido en el seno del mundo, la Iglesia. Simultáneamente ello provoca una pleromización en la propia realidad crística de forma que los procesos de cosmogénesis, cristogénesis y eclesiogénesis se confundan.

En el caso de Cristo alfa de toda la realidad deberemos contemplar la situación desde una perspectiva distinta. No debemos centrarnos en lo múltiple que tiende a la unidad. Este elemento queda bien recogido por el omega crístico sino en la capacidad de Cristo de provocar multiplicidad desde la simpleza. La noción de alfa se vincula a la realidad fontal de la que nace nuevas realidades múltiples que en el omega son recogidos como el agua de los ríos en el mar.

3.2. Alfa eclesial

Esta artículo es el ejemplo manifiesto de cómo el diálogo con el mundo científico puede ayudar a valorar con fuerza un elemento importante de nuestra tradición. El concepto de Dios como realidad fontal y fuente de multiplicidad puede ser bien comprendido desde la nueva cosmología y la física teórica en la medida que ella misma trabaja con la hipótesis de la existencia de una Forma simple y unitiva de toda la física.

Ciertamente la existencia de esta alfa cósmica permite apuntar a la existencia de una auténtica alfa trascendente, causa y fundamento del alfa cósmica estrechamente vinculado a los conceptos de Unidad y belleza (simetría)[9].

[9] En el caso de la teoría de unificación de fuerzas la belleza se vincula especialmente con la simetría. Las medidas son relativas respecto el sujeto, pero la ley o forma es reflejo del funcionamiento de la naturaleza y ésta no depende del sujeto. Esta autonomía de la realidad física respecto del sujeto viene reflejada en el con-

Resulta interesante que la tradición cristiana haya vinculado estos conceptos de carácter fontal de la multiplicidad y diversidad, de belleza y unidad a Dios y al mismo Cristo. Y no menos interesante es que la revelación del misterio divino en Cristo sigue reflejando esta naturaleza de Alfa fontal. Lo observamos en Cristo. En su propia Encarnación y acción este carácter fontal vinculado al Alfa cósmica sigue estando presente, como no podía ser de otra manera. Ello nos permitirá obtener una consecuencia de carácter más eclesiológica.

Desde la perspectiva del omega teilhardiano la encarnación es el punto privilegiado donde todas las fibras cósmicas tienden a reunirse. Cuando contemplamos a Cristo es evidente que en Él hay un misterio que apunta hacia el omega. En Él confluye toda la realidad, en Él tiende toda a la Unidad. Pero no menos cierto es que este misterio de Unidad crística tiene un tremendo poder de recrear pluriformemente la realidad. En este sentido desde la perspectiva del alfa la Encarnación es punto privilegiado de recreación.

Cristo, como revelación del misterio de Dios, se revela como Aquel que es, Alfa y Omega del mundo, fuente de multiplicidad y principio de unidad, reflejando la esencia profunda de Dios, misterio de unidad y relación.

En este sentido en el Jesús de los evangelios no hay duda que existe una profunda bipolaridad entre unidad y fontalidad. En Él los hombres se unen y de Él surgen nuevas realidades personales y colectivas.

En el marco de la Trinidad, el Alfa cósmico trascendente ha aparecido a partir de Jesús. En Él se ha manifestado y se ha revelado al hombre. En la Encarnación es cuando el universo tiene un

---

cepto de simetría.

En este sentido, la belleza física, íntimamente unida al de simetría, es un rasgo que emerge de lo real y no una cualidad que vuelca el sujeto sobre el objeto. Desde esta perspectiva la búsqueda de un marco teórico cada vez más simétrico es una vector estético de conocimiento. La belleza-simetría se convierte en el rasgo principal de toda estructura real.

alfa-omega natural. Cuando contemplamos la vida de Jesús somos conscientes que desvela un misterio divino que es fuente inagotable de pluralidad y vida. Alrededor de Jesús, en los evangelios, no hay lugar para la monotonía y la uniformidad. La comunidad que surge del acontecimiento crístico lejos de provocar la monótona unidad de sus miembros a lo largo de estos 2000 años ha originado una pluriforme riqueza individual y comunitaria.

Este sello de fontalidad atraviesa también el misterio de la Iglesia. Ciertamente es una única comunidad centrada en Cristo y llamada a la comunión de los santos pero no menos cierto es que la personalidad e individualidad de cada uno no queda eliminado por la comunidad. Lo múltiple convive con el uno. Lo múltiple se dirige hacia lo Uno y lo Uno provoca multiplicidad y relación. Se da un misterio tensional entre lo uno y lo múltiple en la misma realidad eclesial[10]. Este misterio tensional entre lo uno y lo múltiple atraviesa toda la realidad creada y también el misterio eclesial.

Este elemento ha sido recogido muy tempranamente en la tradición con el desarrollo del cuerpo de Cristo y la existencia de carismas en su interior, como se puede analizar en los textos paulinos. Y ciertamente la historia de la Iglesia es historia de recreación de la única forma cristiana de todos los modos posibles, en toda circunstancia histórica y cultural.

---

[10] Este elemento es de suma importancia e incluso se pueden derivar de él serias conclusiones para la vida eclesial. Ciertamente la Iglesia es única, es comunidad unida pero ello no implica que sea comunidad uniforme sin lugar para la pluralidad, sin posibilidad de que la Forma crística se recree en pluriformes formas comunitarias e individuales. De hecho el misterio de la Iglesia a lo largo de la historia es profundo misterio de Unidad que en su seno ha originado la máxima pluralidad de formas. Es una forma curiosa de unidad alejada de toda tendencia uniformadora. La misma acción de Jesús en el evangelio es fuente de inagotable riqueza. El Dios desvelado en Cristo sigue actuando con un rasgo típico del actuar divino. La acción divina cósmicamente es el canto recreador de máxima pluralidad de formas. En la Encarnación la unidad comunitaria buscada por Cristo no se hace a costa de la eliminación de la individualidad o de la pluralidad de formas comunitarias cristianas. Los carismas religiosas son prueba evidente de lo que se desea expresar a nivel de comunidades.

Ello se observa con claridad cuando contemplamos la comunión de los santos. Casi no hay dos santos iguales. Aquello que más unidos han estado al misterio del amor divino han provocado una riqueza humana sin igual. No es la comunidad de los santos una pluralidad enfrentada. Está bien unida en Dios pero no menos innegable es la tremenda pluriformidad de esta comunidad. En el fondo la Forma crística se convierte en fuente fecunda de profunda y rica pluralidad.

Y lo que aplicamos a los santos podemos aplicarlo a los carismas eclesiales y a la enorme variedad de formas religiosas que nacen de la fontalidad única de Cristo que se convierte en auténtica alfa eclesial.

En este sentido quisiera señalar que el alfa cósmica natural que descubren los científicos nos ayuda a redescubrir con fuerza el carácter fontal del misterio divino y del misterio crístico. Creo que el análisis fenomenológico de lo real nos ayuda a redescubrir en la estructura eclesial su carácter fontal que actúa como principio de reunificación de la humanidad en Cristo (omega) y como manantial fontal de diversidad desde Cristo (alfa). Lejos de ser la realidad eclesial una realidad monótona, está llamada a ser realidad fontal de carismas, pluralidad y diversidad, al modo de Cristo, su cabeza[11].

XABIER MURUA BERECIARTUA

[11] «Al principio se sienten extraños los unos a los otros, incluso hostiles. De repente, cuando empieza el concierto, ven con toda claridad cómo sus diferentes voces no se limitan a sonar al unísono, sino que se integran en la superior belleza de la sinfonía (…). La verdad cristiana es sinfónica. Proclamarla a los cuatro vientos y tenerlo siempre presente nos parece quizás la tarea más necesaria del momento actual (…). La pluralidad emana en cada caso de la unidad, se justifica a partir de ella y puede ser reintegrada siempre en ella». H.U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Encuentro, Madrid 1979, 6-11.

Resumen

Cuando los científicos creyentes llegamos en nuestra mirada hacia el pasado a un alfa cósmica natural (Super-ley simple y simétrica) con capacidad de originar por complejos mecanismos de ruptura de simetrías una pluralidad rica (modelo estándar de partículas), extra-fenomenológicamente podemos mantener la hipótesis de la existencia de un alfa trascendente que sea el verdadero vértice del cono y causa de la ley simple que deriva hacia lo múltiple. Además encontramos un aire de familia con el misterio divino revelado en Cristo. El misterio de Dios manifestado en Cristo es profundamente misterio fontal de pluralidad y de unidad. El artículo analiza la analogía existente entre el alfa cósmico natural, el alfa crístico trascendente y el alfa eclesial.

Abstract

When those of us who are believing scientists look back through the past towards a natural cosmic alpha, (a simple and symmetric superlaw) capable of giving rise to a rich plurality through complex symmetry-breaking mechanisms (the standard model of particles) we can maintain, extra-phenomenologically, the hypothesis of the existence of a transcendent alpha which is the true vertex of the cone and the cause of the simple law which gives rise to multiplicity. Besides, we find a family resemblance with the divine mystery revealed in Christ. The mystery of God revealed in Christ is in its depth the source mystery of plurality and unity. The article analyses the analogy that exists between the natural cosmic alpha, the transcendent Christ alpha and the ecclesial alpha.

La liturgia
Fuente y cumbre de la teología

El Concilio Vaticano II, en la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, presenta la liturgia como la cumbre y la fuente de la vida eclesial: *la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza* (SC 10). De modo que la totalidad de la vida de la Iglesia, todas sus acciones y actividades, parten de la liturgia y deben estar dirigidas a la liturgia. Esto se debe a que la liturgia es la celebración del misterio pascual de Cristo y el medio a través del cual nosotros nos asociamos a ese misterio pascual y participamos de su salvación.

En esta vida de la Iglesia se sitúa la teología. Por tanto, también la teología debe tener su fuente en la liturgia y debe culminar en la liturgia. Aunque, debemos señalar, que también debe tener otras fuentes (Biblia, Padres, Magisterio…) y otras metas, además de la liturgia.

A lo largo de estas páginas pretendemos mostrar cómo la liturgia puede ser fuente de la teología, esto es, como la *lex orandi* se hace *lex credendi*, según el conocido adagio de Próspero de Aquitania, para lo cual analizaremos algunas disposiciones magisteriales basadas en las prácticas litúrgicas de la Iglesia y expondremos brevemente el pensamiento de dos autores que han tratado ese tema: Cipriano Vagaggini y Salvatore Marsili. Y, en segundo lugar, queremos manifestar cómo la teología puede desembocar en la liturgia, esto es, cómo la *lex credendi* se plasma en la *lex orandi* para lo cual estudiaremos los textos eucológicos de la fiesta de la Santísima Trinidad y de la Inmaculada Concepción de María. Como preámbulo expondremos cómo la liturgia expresa la fe de la Iglesia.

1. La liturgia expresión de la fe de la iglesia

La liturgia expresa la fe de la Iglesia, la fe del pueblo de Dios.

En sus textos, en sus ritos… queda recogida de modo vivencial la teología. A este nivel solamente podemos situar la Biblia, que en su continua actualización sigue siendo un mensaje vivo. En cambio el magisterio, la teología de los santos padres, de la escolástica, etc., no pasan de ser letras impresas en un papel, libros colocados en estanterías… pero de algún modo, texto muerto. En palabras de Salvador Marsili *la liturgia nos acerca a la totalidad del misterio de Cristo y nos permite verlo no en la abstracción de unas formulaciones conceptuales sino en la concreción de un acontecimiento presente y operante*[1].

La liturgia es, por tanto, la teología viva. Los textos eucológicos recogen la fe de la Iglesia. No son un elenco de oraciones, unos textos mágicos, incomprensibles, como el abracadabra de los hechiceros para conseguir que un poco de pan y un poco de vino se conviertan en el cuerpo y la sangre de Cristo, por ejemplo. La liturgia es la teología puesta en forma de plegaria, de oración.

Y, además, es el cauce –no me atrevo a decir que sea el único– por el que una gran parte del pueblo de Dios recibe la teología. El pueblo llano no ha leído, normalmente, las disposiciones del Concilio de Trento o del Vaticano II, ni los textos de los santos padres o la *Suma Teológica* de santo Tomás… De modo que toda la teología que conoce sobre el misterio de la encarnación, por ejemplo, lo ha recibido principalmente en las celebraciones navideñas de la liturgia o aquello que el pueblo fiel sabe de la presencia real de Cristo en las especies eucarísticas lo percibe en las genuflexiones que cada día hacemos al celebrar la misa o al pasar ante el sagrario o en la solemne reserva del jueves santo o en la procesión del *Corpus Christi*.

2. La influencia de la *lex orandi* sobre la *lex credendi*

La liturgia, como expresión del misterio de la fe, es un momen-

[1] S. Marsili, *Teología litúrgica*, en D. Sartore – A.M. Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1965.

to fundamental de la revelación de Dios. Por eso, tanto el magisterio como la teología deben tener en consideración a la liturgia bien para fijar los postulados dogmáticos bien para hacer sus reflexiones porque la *lex orandi* debe ser *lex credendi*. Veamos algunos ejemplos de esta influencia de la liturgia sobre el magisterio, primero, y de su relación con la teología, después.

2.1. La liturgia, punto de partida de algunos postulados magisteriales

En ocasiones, el magisterio de la Iglesia ha recogido la fe de la Iglesia presente en la liturgia. Así, la *lex orandi* se ha convertido en *lex credendi*. Ofrecemos dos ejemplos al respecto: la presencia real de Cristo en la eucaristía y la Asunción de la Virgen María.

a) *Presencia real de Cristo en la eucaristía*

La presencia real de Cristo en la eucaristía fue negada por Berengario de Tours en el siglo XI de la historia de la Iglesia, al afirmar una presencia espiritual. Se inició entonces la llamada segunda controversia eucarística.

Como consecuencia, en los siglos posteriores, se acentuó más el culto a la eucaristía que su celebración y recepción (comunión): se subraya con la elevación de las especies consagradas en la misa; el sagrario adquiere más importancia que el altar; la consagración se convierte en el momento culminante de la misa; se inicia la práctica de encender los cirios delante del santísimo sacramento, de adorarlo doblando la rodilla; se desarrollan otras formas de adoración fuera de la misa, como la fiesta del *Corpus Christi* instituida por Urbano IV en 1264 o la exposición del santísimo sacramento.

No obstante, esta expresión de la fe del pueblo no tomará forma magisterial hasta el Concilio de Trento donde, como respuesta a los ataques al respecto de la Reforma protestante, se aprobó en la sesión XIII (11 de octubre de 1561) un texto en el que se anatemiza-

ba a quien negase la presencia real y la transubstanciación[2].

b) ***Asunción de María***

La fiesta mariana de la Asunción de María a los cielos nos manifiesta también cómo se encontraba en la celebración, en la liturgia, un sentir popular que sólo hace poco más de medio siglo tomó fuerza magisterial por medio de la definición dogmática del papa Pío XII[3].

El origen de esta fiesta se remonta al siglo V, a Jerusalén con el nombre de «Dormición». Ya en el siglo VII era celebrada en la Iglesia de Roma, con el nombre de «Asunción»[4]. Los textos eucológicos de entonces ya recogían, de un modo u otro la fe de que María no habría conocido la corrupción del sepulcro sino que fue llevada, asunta, al cielo. Así un texto del siglo VII dice: *veneranda nobis Domine huius est festivitas in qua sancta Dei Genetrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit – celebramos esta fiesta en la que la santa Madre de Dios se entregó a la muerte temporal y no pudo ser retenida por los vínculos de la muerte*[5].

Sin embargo tuvo que pasar casi milenio y medio para que la Iglesia reconociera este misterio mariano y lo incorporara al depósito de la fe.

---

[2] Cf. H. Dezinger – P. Hünermann (eds.), *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999, 1636-1637.1651 [DH].

[3] Cf. DH 3900-3904.

[4] Cf. C. Maggioni, *Benedetto il frutto del tuo grembo. Due millenni di pietà mariana*, Portalupi, Casale Monferrato 2000, 86-91.

[5] J. Deshusses (ed.), *Le sacramentaire grégorien, ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits* 1 (Spicilegium Friburgense 16), Éditions Universitaires, Friburgo 1971, n. 661.

2.2. La liturgia, fuente de la teología

Tras haber visto la mutua influencia de la *lex orandi* y la *lex credendi*, vamos a detenernos en el valor fontal de la liturgia para la teología.

En los orígenes existía un equilibrio entre fe, culto y vida. Pero se fue perdiendo con el paso del tiempo. Y así, cuando la liturgia entró en una mentalidad ritualista, más de tipo sacrificial, que era propia del antiguo Testamento, la liturgia se fue arrinconando siendo reducida a un ceremonial detallado, centrado únicamente en el exterior.

En la edad media este problema se agravó por el clericalismo de la liturgia y su legalismo, su sacralidad, su suntuosidad… La liturgia perdió su sentido teológico, que fue sustituido en el mejor de los casos por pobres sucedáneos como el alegorismo y su ser se intentó recuperar por caminos paralelos a la propia liturgia, como el devocionalismo o la *devotio moderna*. Y toda la teología escolástica ignoró totalmente a la liturgia en su reflexión, al haber quedado reducida al mero rito. En los siglos posteriores, tras el Concilio de Trento, tampoco la liturgia tendrá su espacio en el campo teológico[6].

Fue en el siglo XX cuando, de la mano del movimiento litúrgico, comenzó a cambiar la concepción de la liturgia. Autores como Odo Casel, Cipriano Vagaggini, Salvador Marsili, entre otros, fueron los artífices de esta recuperación del verdadero sentido de la liturgia. La encíclica del papa Pío XII *Mediator Dei* de 1947 marcó un hito en la historia de la liturgia ya que los postulados del movimiento litúrgico recibieron el respaldo pontificio. Y una de las cuatro constituciones del Concilio Vaticano II estuvo dedicada a la liturgia, titulada *Sacrosanctum Concilium*[7].

---

[6] Cf. Marsili, *Teología litúrgica*, en Sartore – Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1954.

[7] Cf. Marsili, *Teología litúrgica*, en Sartore – Triacca (eds.), *Nuevo diccionario de liturgia*, Paulinas, Madrid 1987, 1954-1961.

En la relación de liturgia y teología surgen dos concepciones: la teología en la liturgia y la teología de la liturgia.

a) ***Teología en la liturgia***

El teólogo Cipriano Vagaggini[8] afirma que en la liturgia está plasmada la fe de la Iglesia, por lo que la teología sistemática no puede elaborar una reflexión prescindiendo de ésta. La liturgia hace de las ideas abstractas de los dogmas o de las historias lejanas de la Biblia, una realidad concreta, *hic et nunc*, actualizándolos en la historia.

Por tanto, la liturgia debe ser para el teólogo un *locus theologicus*. Ahora bien, él señala que la relación de la teología con la liturgia debe ser fontal, esto es, que el teólogo se acerca a la liturgia para hacer teología, y no utilitaria, esto es, que el teólogo no debe emplear la liturgia para fundamentar sus postulados y por ello se acerca a la liturgia con una precomprensión. De esta manera la liturgia se emplearía en la elaboración de la teología y, además, habría una reflexión teológica de la liturgia propia.

b) ***Teología de la liturgia***

El profesor Salvatore Marsili[9] concibe la liturgia como el medio a través del cual se realiza la continuidad cultual entre Cristo y la

---

[8] Cf. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia. Saggio di liturgia teologica* (Theologica 17), Edizioni Paoline, Roma 1957; C. Vagaggini, *Liturgia e pensiero teologico recente. Inaugurazione del Pontificio Istituto Liturgico*, Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma 1961; A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgia. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (Caro Salutis Cardo 3), Edizioni Messagero Padova, Padova 2003, 201-216; J.J. Flores Arcas, *Introducción a la teología litúrgica* (Biblioteca litúrgica 20), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2003, 157-178.

[9] Cf. S. Marsili, *Liturgia e teologia. Proposta teoretica*: Rivista Liturgica 59 (1972) 455-473; A. Grillo, *Introduzione alla teologia liturgia. Approccio teorico alla liturgia e ai sacramenti cristiani* (Caro Salutis Cardo 3), Edizioni Messagero Padova, Padova 2003, 181-200; J.J. Flores Arcas, *Introducción a la teología litúrgica* (Biblioteca litúrgica 20), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2003, 179-194.

Iglesia porque en la liturgia se da la presencia del misterio de Cristo, porque la liturgia es la realización sacramental de Cristo. Así, por medio de la liturgia, Cristo se comunica y se da a la Iglesia por vía ritual y sacramental.

Esto significa que el edificio de la teología se debe construir sobre la liturgia. Para Marsili el objeto de la teología es el único misterio de Cristo y la única historia de la salvación y éste se debe sustentar en la liturgia, en el lugar donde hoy se da la presencia sacramental de Cristo y donde se actualiza la historia de la salvación. La liturgia es para Marsili la *theologia prima* de la que debe partir toda la teología, que él llamará *theologia secunda*.

Esta visión de la relación de la teología con la liturgia peca de otorgar un valor excesivo a la liturgia, hasta el punto de que podríamos denominarla panliturgismo. Pues si bien la liturgia debe ser fuente de la teología, nunca hay que olvidar que ésta se nutre también de otras fuentes, como la Biblia, el magisterio, los santos padres.

3. La liturgia cumbre de la teología: *lex credendi, lex orandi*

La reflexión teológica influye en la liturgia, esto es, la *lex credendi* se plasma en la *lex orandi*. Todos los formularios eucológicos tienen detrás una teología. Unas veces se sustentan en un planteamiento magisterial, que no está sujeto a modificación, y otras veces recogen un pensamiento teológico que está circunscrito a una época y que no sirve para otro tiempo.

Veamos cómo la liturgia ha acogido la teología de la Trinidad y de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María, a través del análisis de los formularios de estas dos misas.

3.1. Misa de la Santísima Trinidad

La eucología de la fiesta de la Santísima Trinidad gira, como

es obvio, en torno a Dios uno y trino. Las oraciones de este día no expresan tanto una experiencia de fe como una idea teológica. Manifiestan la fe de la mente más que la del corazón. No obstante, debemos ser conscientes de que responden a la época en la que fueron redactados, por ejemplo el prefacio se encuentra ya en el *Sacramentario Gelasiano* (siglos VII-VIII). Veamos las principales ideas teológicas que recogen estos textos.

Collecta	**Oración colecta**
Deus Pater, qui, Verbum veritatis et Spiritum sanctificationis mittens in mundum, admirabile mysterium tuum hominibus declarasti, da nobis, in confessione veræ fidei, æternæ gloriam Trinitatis agnoscere, et Unitatem adorare in potentia maiestatis.	Dios Padre, que al enviar al mundo al Verbo de verdad y al Espíritu de santidad, revelaste a los hombres tu misterio admirable, concédenos que al profesar la fe verdadera, reconocer la gloria de la eterna Trinidad y adorar la Unidad en su poder majestuoso.
Super oblata	**Oración sobre las ofrendas**
Sanctifica, quæsumus, Domine Deus noster, per tui nominis invocationem, hæc munera nostræ servitutis, et per ea nosmetipsos tibi perfice munus æternum.	Por la invocación de tu nombre, santifica, Señor, estos dones que te presentamos y transfórmanos por ellos en una continua oblación a ti.
Præfatio	**Prefacio**
Qui cum Unigenito Filio tuo et Spiritu Sancto unus es Deus, unus es Dominus: non in unius singularitate personæ, sed in unius Trinitate substantiæ.	Que con tu único Hijo y el Espíritu Santo, eres un solo Dios, un solo Señor, no en una sola Persona, sino en la Trinidad de una sola substancia.
Quod enim de tua gloria, revelante te, credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu Sancto, sine discretione sentimus.	Y lo que creemos de tu gloria, porque tú lo revelaste, eso mismo lo afirmamos de tu Hijo y también del Espíritu Santo, sin diferencia ni distinción.
Ut, in confessione veræ sempiternæ que Deitatis, et in personis	De modo que, al proclamar nuestra fe en la verdadera y eterna Divinidad,

proprietas, et in essentia unitas, et in maiestate adoretur æqualitas.	adoramos tres Personas distintas, en la unidad de una misma esencia, e iguales en su majestad.
Post communionem	**Oración después de la comunión**
Proficiat nobis ad salutem corporis et animæ, Domine Deus noster, huius sacramenti susceptio, et sempiternæ sanctæ Trinitatis eiusdemque individuæ Unitatis confessio.	Señor y Dios nuestro, que nos sirva de provecho para la salud del alma y del cuerpo la recepción de este sacramento y la confesión de nuestra fe en la santa y eterna Trinidad y en su Unidad indivisible.

a) ***Revelación de la Trinidad***

Con la encarnación del Hijo de Dios dio comienzo la manifestación de las diferentes personas divinas. Revelación que se completó con el envío del Espíritu Santo acaecido el día de Pentecostés (cf. Hch 2,1-4) y que ya Jesús había anunciado (cf. Jn 7,39; 16,7). Así el sólido monoteísmo judaico daba paso al Dios que es comunión de personas. La oración colecta de la fiesta de la Santísima Trinidadcomienza con esta idea: *Deus Pater, qui, Verbum veritatis et Spiritum sanctificationis mittens in mundum, admirabile mysterium tuum hominibus declarasti – Dios Padre, que al enviar al mundo al Verbo de la verdad y al Espíritu de santidad, revelaste a los hombres tu misterio admirable.*

b) ***Eternidad***

Eternidad e indivisibilidad son dos rasgos esenciales de la Trinidad que quedan recogidos en la oración colecta y en la oración después de la comunión: *æternæ gloriam Trinitatis agnoscere, et Unitatem adorare – reconocer la gloria de la eterna Trinidad y adorar la Unidad; sempiternæ sanctæ Trinitatis eiusdemque individuæ Unitatis confessio – la confesión de nuestra fe en la santa y eterna Trinidad y en su Unidad indivisible.*

La eternidad del Padre siempre se ha dado por supuesta. Fueron la eternidad del Hijo y la divinidad del Espíritu Santo la que

necesitaron una explicitación dogmática que se dio en el símbolo niceno-constantinopolitano. En este texto se expresó magisterialmente la preexistencia del Verbo: *Credo in unum Dominum Iesum Christum, Filium Dei unigenitum, et ex Patre natum ante omnia sæcula – Creo… en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos*[10]. Y también se manifestó la divinidad del Espíritu Santo, y por tanto su eternidad, al señalar su procedencia y semejante dignidad con las otras dos personas de la Trinidad: *qui ex Patre Filioque procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur – que procede del Padre y del Hijo, que juntamente con el Padre y el Hijo es adorado y glorificado*[11].

La confesión de fe pseudo-atanasiana (*Quicumque*) recoge la eternidad de la Trinidad: *æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus; et tamen non tres æterni, sed unus æternus – eterno el Padre, eterno el Hijo, eterno el Espíritu Santo. Y, sin embargo, no son tres eternos, sino un solo eterno*[12].

c) *Indivisibilidad / unidad*

La indivisibilidad/unidad de la Trinidad es un tema que encontramos, además de la oración colecta y la oración de después de la comunión, tal y como hemos dicho en el apartado anterior, en el prefacio, donde es desarrollada: *qui cum Unigenito Filio tuo et Spiritu Sancto unus es Deus, unus es Dominus: non in unius singularitate personæ, sed in unius Trinitate substantiæ – que con tu único Hijo y el Espíritu Santo, eres un solo Dios, un solo Señor, no en una sola Persona, sino en la Trinidad de una sola substancia; in essentia unitas… adoretur– adoramos… en la unidad de una misma esencia*.

La Iglesia ha profesado su fe en Dios uno y trino: tres personas y un único Dios. El prefacio recoge la fe trinitaria empleando los términos substancia y persona (hipóstasis) empleados tanto en

[10] DH 150.

[11] DH 150.

[12] DH 75.

el Concilio I de Constantinopla (381)[13] como en el Concilio II de Constantinopla (553)[14].

d) *Igualdad*

La igualdad de las tres personas divinas se dice en el prefacio: *quod enim de tua gloria, revelante te, credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu Sancto, sine discretione sentimus (lo que creemos de tu gloria, porque tú lo revelaste, eso mismo lo afirmamos de tu Hijo y también del Espíritu Santo, sin diferencia ni distinción*.

La igualdad al Padre de cualquiera de las otras dos personas divinas ya quedó resuelta en el siglo IV: en el Concilio de Nicea (325) la igualdad del Hijo[15] y en el Concilio de Constantinopla I (381) la del Espíritu Santo[16]. Así la liturgia del día de la Trinidad quiere dejar claro que el Hijo y el Espíritu Santo reciben la misma adoración que el Padre: *in maiestate adoretur æqualitas – iguales en su majestad*. Y todo aquello que se afirma del Padre *hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu Sancto, sine discretione sentimus – eso mismo lo afirmamos de tu Hijo y también del Espíritu Santo, sin diferencia ni distinción.*

e) *Fe verdadera*

La eucología de la Trinidad quiere dejar claro que la fe que profesan los textos litúrgicos es la fe verdadera. La oración colecta lo afirma expresamente: *in confessione veræ fidei – al profesar la fe verdadera.*

Frente a las diferentes herejías trinitarias (triteísmo, el modalismo, pneumatómacos, subordinacionismo) la liturgia recoge la verdadera fe en Dios uno y trino, ya que la salvación consiste en creer

---

[13] DH 150.

[14] DH 421.

[15] DH 125-126.

[16] DH 150.

en la Trinidad[17]. Por tanto solo puede participar de la celebración eucarística quien profesa la misma fe que profesa la Iglesia.

3.2. Misa de la Inmaculada Concepción de la Virgen María

El 8 de diciembre de 1854 el papa Pío IX con la bula *Ineffabilis Deus* proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción de María: María fue preservada del pecado original en previsión de los méritos de Jesús para preparar una digna madre del Verbo[18].

No obstante, la liturgia venía celebrando desde hacía varios siglos una fiesta mariana para conmemorar la Concepción de la Virgen María. La proclamación del dogma supuso la redacción de nuevos textos litúrgicos inspirados en la bula pontificia, textos que en su mayoría siguen estando vivos en el *Misal* actual, solo el prefacio fue reemplazado después del Concilio Vaticano II.

Los textos de esta fiesta exprimen la sustancia del dogma de la Inmaculada Concepción, esto es, el hecho, su causa y su finalidad. De este modo, como ahora veremos, uno de los postulados del magisterio queda plasmado en la liturgia. Así la oración colecta contiene el hecho del dogma y la causa, la oración sobre las ofrendas y la oración de después de la comunión recogen solamente el hecho, y en el prefacio se expresan el hecho y su finalidad.

Collecta	**Oración colecta**
Deus, qui per immaculatam Virginis Conceptionem dignum Filio tuo habitaculum præparasti, quæ sumus, ut, qui ex morte eiusdem Filii tui prævisa, eam ab omni labe præservasti, nos quoque mundos, eius intercessione, ad te pervenire concedas.	Señor y Dios nuestro, por la Concepción Inmaculada de la Virgen María preparaste a tu Hijo una digna morada, y en previsión de la muerte de Jesús la preservaste de todo pecado; concédenos por su intercesión llegar a ti purificados de todas nuestras culpas.

[17] DH 177.

[18] DH 2800-2804.

Super oblata

Salutarem hostiam, quam in sollemnitate immaculatæ Conceptionis beatæ Virginis Mariæ tibi, Domine, offerimus, suscipe dignanter, et præsta, ut, sicut illam tua gratia præveniente ab omni labe profitemur immunem, ita, eius intercessione, a culpis omnibus liberemur.

Oración sobre las ofrendas

Recibe, Padre, el sacrificio salvador que te ofrecemos en el día que celebramos la Inmaculada Concepción de la Virgen María, y así como a ella la preservaste limpia de toda mancha, por su intercesión, cuídanos también a nosotros para que nos veamos libres de nuestras culpas.

Præfatio

Qui beatissimam Virginem Mariam ab omni originalis culpæ labe præservasti, ut in ea, gratiæ tuæ plenitudine ditata, dignam Filio tuo Genetricem præparares, et Sponsæ eius Ecclesiæ, sine ruga vel macula formosæ, signares exordium.

Filium enim erat purissima Virgo datura, qui crimina nostra Agnus innocens aboleret; et ipsam præ omnibus tuo populo disponebas advocatam gratiæ et sanctitatis exemplar.

Prefacio

Porque preservaste a la santísima Virgen María de toda mancha de pecado original, para preparar en ella, enriquecida con la plenitud de tu gracia, una digna madre de tu Hijo, y señalar el comienzo de la Iglesia, su esposa, llena de juventud y de limpia hermosura.

Purísima había de ser, Señor, la Virgen que nos diera al Cordero inocente que quita el pecado del mundo, y destinabas entre todos, como abogada de gracia, y ejemplo de santidad para tu pueblo.

Post communionem

Sacramenta quæ sumpsimus, Domine Deus noster, illius in nobis culpæ vulnera reparent, a qua immaculatam beatæ Mariæ Conceptionem singulariter præservasti.

Oración después de la comunión

Señor, Dios nuestro, que el sacramento que hemos recibido repare en nosotros las heridas de aquella culpa de la que fue preservada la Virgen María en su Concepción Inmaculada.

a) *Hecho: Limpia del pecado original*

La declaración dogmática *Ineffabilis Deus* definió que *beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ conceptionis fuisse sin-*

gulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem – la beatísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano[19].

Las tres oraciones de la liturgia de esta fiesta recogen la esencia del dogma: *eam ab omni labe præservasti – la preservaste de todo pecado* (oración colecta); *illam ab omni labe profitemur immunem – la preservaste limpia de toda mancha* (oración sobre las ofrendas); *a qua [culpæ vulnera] immaculatam beatæ Mariæ Conceptionem singulariter præservasti – aquella culpa de la que fue preservada la Virgen María en su Concepción Inmaculada* (oración después de la comunión). También el prefacio se inicia con la gran afirmación dogmática: *beatissimam Virginem Mariam ab omni originalis culpæ labe præservasti – preservaste a la santísima Virgen María de toda mancha de pecado original*. Ahora bien, en el prefacio se desarrolla mucho más la idea, como más tarde expondremos.

b) ***Causa: En previsión de la muerte redentora de Jesucristo***

La razón por la cual la Virgen fue preservada de toda mancha de la culpa original son *los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano*[20]. Jesucristo, con su pasión y muerte, redimió a la humanidad. No obstante, el dogma afirma que María recibió anticipadamente esta gracia en vistas a su maternidad divina.

Es la colecta la única oración en la que se incluye la causa de la Inmaculada Concepción: *ex morte eiusdem Filii tui prævisa – en previsión de la muerte de Jesús la preservaste de todo pecado.*

---

[19] DH 2803.

[20] DH 2803.

c) ***Finalidad: Para preparar una digna madre del Verbo***

La finalidad de la Inmaculada Concepción de la Virgen es preparar una digna madre del Hijo de Dios[21]. El prefacio es el único texto eucológico de esta fiesta que recoge la finalidad de la Inmaculada Concepción: *dignam Filio tuo Genetricem præparares – para preparar en ella… una digna madre de tu Hijo*. Además, esta idea queda amplificada con una idea que no aparece en la bula pontificia: *Filium enim erat purissima Virgo datura, qui crimina nostra Agnus innocens aboleret – purísima había de ser, Señor, la Virgen que nos diera al Cordero inocente que quita el pecado del mundo*. Podríamos decir que es otra causa de la Inmaculada Concepción: no podía tener pecado la que iba a dar a luz a quien iba a quitar el pecado.

d) ***María y la Iglesia***

El Concilio Vaticano II presentó a María en estrecha relación con la Iglesia. Tal es así que la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* dedica su último capítulo a la Virgen María. Este paralelismo entre la Virgen y la Iglesia donde la una es imagen de la otra (cf. SC 103; LG 63. 65) quedó expresado en la nueva redacción del prefacio de esta fiesta. En éste se contempla el misterio de la Inmaculada Concepción de María a la luz del inicio de la Iglesia, inspirándose en Ef 5,27: *Sponsæ eius Ecclesiæ, sine ruga vel macula formosæ, signares exordium – el comienzo de la Iglesia, su esposa, llena de juventud y de limpia hermosura*.

e) ***María abogada y modelo para los cristianos***

También el prefacio saca a la luz la función de María como abogada de gracia y modelo de santidad para el pueblo cristiano: *ipsam* [*Mariam*] *præ omnibus tuo populo disponebas advocatam gratiæ et sanctitatis exemplar – destinabas entre todos, como abogada de gracia, y ejemplo de santidad para tu pueblo*. La liturgia recoge, así, la doctrina conciliar (cf. LG 62.63) que secularmente ha pro-

[21] DH 2803.

clamado la Iglesia de María y que, de un modo particular, se quiere resaltar en esta celebración porque la Inmaculada Concepción es el punto de arranque de las obras grandes que el Poderoso ha hecho por María, la humilde esclava del Señor, y por las cuales todas las generaciones la felicitamos (cf. Lc 1,48-49).

4. Conclusión

La liturgia es un importante lugar donde se expresa la fe de la Iglesia. La liturgia es el lugar donde se actualiza y revive el misterio pascual de Cristo para que los creyentes puedan asociarse a él y que Cristo no sea una realidad abstracta sino una realidad vivida.

La teología, en cambio, expresa la fe de la Iglesia de modo reflexivo y racional.

Es necesario, pues, conjugar ambas para que la mente concuerde con el corazón y poder hacer realidad la doble relación *lex orandi-lex credendi* y *lex credendi-lex orandi*. Binomio al cual podríamos añadir también la *lex vivendi* para que de este modo lo que creemos y celebramos resplandezca en la vida.

José Antonio Goñi Beásoain de Paulorena
Pamplona (Navarra)

Resumen

El artículo muestra la relación mutua entre *lex orandi* y *lex credendi*, esto es, cómo la fe de la Iglesia ha dejado su huella en la celebración cristiana y cómo la liturgia ha influido en la configuración de la teología.

Abastract

The article shows the mutual relationship between the *lex orandi* and the *lex credendi*, that is, how the faith of the Church has left its mark on christian celebration and how the liturgy has influenced the configuration of theology.